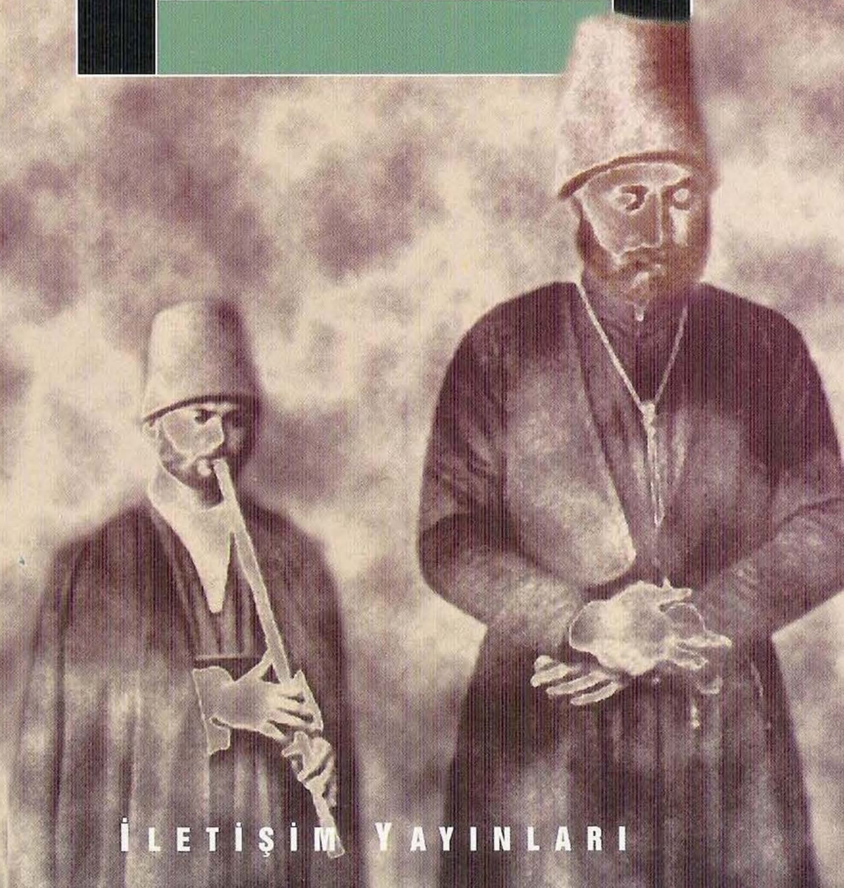
Ahmet Yaşar Ocak

Türk Sufîliğine Bakışlar



İLETİŞİM YAYINLARI

AHMET YAŞAR OCAK İlk ve orta tahsilini Yozgat'ta yaptı. 1963-1967 yılları arasındaki ilâhiyat tahsilini takiben, aynı yıl İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'ne girdi. 1971 yılında burayı bitirdikten sonra, 1972'de Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü'ne asistan oldu. Aynı bölümde master eğitimini tamamlayıp doktora eğitimi için Fransa'ya gitti. 1974-1978 yılları arasında Strasbourg Üniversitesi'nde doktora yaptı. Aynı yıl Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü'ndeki eski görevine döndü. Halen aynı bölümde öğretim üyeliği yapmaktadır. Türk sosyal ve kültürel tarihinin özellikle dinî problemlerine yönelik yurt içinde ve dışında yapılmış yayınları vardır.

İletişim Yayınları 365 • Araştırma-İnceleme Dizisi 56
ISBN 975-470-555-0

1. BASKI 1996, İstanbul

KAPAK Ümit Kıvanç
DİZGİ Remzi Abbas
UYGULAMA Suat Aysu
DÜZELTİ Sait Kızılırmak
KAPAK BASKISI Sena Ofset
İÇ BASKI ve CİLT Şefik Matbaası

İletişim Yayınları
Klodfarer Cad. İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34400 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Fax: 212.516 12 58

AHMET YAŞAR OCAK

Türkiye'de tarihin saptırılması sürecinde

Türk Sûfîliğine Bakışlar

Ahmed-i Yesevî • Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî
Yunus Emre • Hacı Bektaş-ı Velî
Ahîlik • Alevîlik-Bektaşîlik
(Yaklaşım, yöntem ve yorum denemeleri)



i l e t i ş i m

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ

Bu kitap, günümüzde hâlâ aktüalitesini korumakta olan Türk süfîlik tarihinin önemli birtakım kişileri ve konuları etrafında yaklaşık yedi yıllık bir süre içerisinde, değişik zamanlarda kaleme alınmış yazılardan oluşmaktadır. İçerde görüleceği gibi, bu yazıların bir kısmı ya muhtelif bilimsel toplantılara sunulan bildiriler, yahut değişik vesilelerle yazılmış bulunan makalelerdir. Bunlardan bazıları hiç dokunulmadan, bazıları ise, gerekli görüldüğü için, başka yerlerde yayımlandıkları ilk şekillerinden biraz daha farklılaştırılmış ve geliştirilmiş olarak bu kitaba alınmışlardır.

Bu yazıların bir kısmında, farklı zaman ve zeminlerde farklı çevrelere hitap ettikleri için, bazı konuların, değişik cümle ve üslûplarla da olsa, tekrarlandığı görülecektir. Bunun sebebi, önemlerine binaen bu konuların bu farklı zaman ve zeminlerde tekrar tekrar vurgulanması gerektiğine olan inancımızdır. Yazıları bir araya toplamak sözkonusu olunca, bu tekrarların basım sırasında ortadan kaldırılması üzerinde çok düşünüldü ve tartışıldı. Fakat bu yapıldığı takdirde, yazıların kaleme alınış amaçlarının, vurgulamaya

çalıştıkları noktaların öneminin ortadan kalkacağı, bunun ise yazıların temel esprisine zarar verebileceği düşünülerek vazgeçildi.

Kitap baştan sona kadar okunduğu zaman hep şu nokta ile karşılaşılacaktır: içindeki yazıların hemen tamamına yakını, ele aldıkları konularda tafsilata girmek, standart birtakım bilgiler vermek yerine, daha çok o konuların nasıl bir yöntemle ele alınması, meselelere nasıl yaklaşılması ve onlara hangi açılardan, hangi perspektiflerden bakılması gerektiğini -tabii ki kendi anlayışımıza göre- vurgulamaya çalışan birtakım öneriler niteliğindedir.

Bizi böyle bir yaklaşıma iten temel sebep, uzun zamandan beri, fakat özellikle de 1960'lı yıllardan bu yana, Türkiye'nin yaşadığı sosyal ve ideolojik çalkantılar, buhranlar yüzünden, yalnız popüler tarih yazıcılığında değil, ona temel oluşturması gereken akademik tarih yazıcılığında dahi egemenliğini sürdüren, değişik ideolojik motivasyonların güdümündeki bir *tarihin saptırılması* (déformation historique) sürecinin yaşanmakta olmasıdır.

Bu sürecin kısmen II. Meşrûtiyet yıllarına dayanan bir altyapısı bulunmakla beraber, Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren -belki o zamanlar için bir ölçüde haklı sebeplere dayanıyor görünen bazı mazeretler olsa da- önce bizzat devlet tarafından başlatıldığı çok iyi bilinir. O zamanlar, aslında çok önemli bir boşluğu doldurmak amacıyla kurulan Türk Tarih Kurumu bu misyonu resmen yüklenmiş bulunuyordu.

Kemalist resmî ideolojinin, İslâm'ı devre dışı bırakarak daha çok İslâm öncesi Türk tarihine referans veren milliyetçi bir yaklaşım içinde, Batı kültürüyle entegre olmaya yönelik bir tarih perspektifi biçiminde yürüttüğü bu "saptırılmış tarih" yaklaşımı, 1960'lardan itibaren, o zamanlar Türkiye'de henüz yükselmeye başlayan Marksist ideoloji-

nin tarih perspektifiyle karşılık gördü. Bu yeni perspektif de, kendi amaçlarına yönelik yeni bir "saptırılmış tarih" veya "tarihi saptırma" sürecini başlattı. Pek çok tarihî konu ve kişi bundan nasibini aldı. Bu arada milliyetçi kesim de buna tepki olarak kendi tarih anlayışını ve yaklaşımını ortaya koyarken, aksi yönde bir başka "tarihi saptırma" kapısını açıyordu (bu yaklaşım 1980'li yıllarda *Türk-İslâm sentezci* bir tarih yaklaşımına dönüşecektir). Daha sonra 1970'li yılların sonlarıyla 1980'li yıllarda buna, İslâmcı kesimin -halen de sürmekte olan- "saptırılmış tarih" perspektifinin eklendiği görülür.

Bütün bu ideolojik kargaşa ortamında, 1980'lerden itibaren askerî yönetimce güçlendirilmeye çalışılan Kemalist tarih perspektifi, çok geçmeden siyasî iktidar değişimine paralel olarak bir başka "saptırılmış tarih" perspektifiyle, genellikle bazı popüler ve akademik çevrelerin de katıldığı, kamuoyunda *"Türk-İslâm sentezci"* denilen bir tarih perspektifi ve yaklaşımıyla yer değiştirdi. Bu, hem popüler-amatör tarihçilik hem de akademik-profesyonel tarihçilikte yeni tepkilere yol açtı ve *"evrenselci tarih"* yaklaşımı diyebileceğimiz bir başka yaklaşımı ve perspektifi gündeme getirdi. Bu yeni yaklaşım, yukarda zikredilen perspektif ve yaklaşımların haklı olarak birtakım ârızalarını ve temel optik yanlışlarını ortaya koyarken, bu defa da kendisi, toplumların kültürel kimlik özelliklerini ve bunların tarihin yaratılmasında oynadığı mühim rolleri hesaba katmama veya ihmal etme yanlışına düştü. 1990'lı yıllar, Türkiye'de Alevî-Bektaşî kimliğinin yükselişiyle beraber, özellikle popüler-amatör tarih yazıcılığının bir kesiminde yepyeni bir "saptırılmış tarih" yaklaşımını daha gündeme getirdi. Alevî-Bektaşî kesimine mensup yazarların yapmaya çalıştığı amatör tarihçiliğin yayın alanındaki örnekleri, büyük çoğunluğuyla bu Alevî perspektifinin "saptırılmış tarih"inin ilginç örnek-

lerini âdetâ bir patlama noktasına getirdi ve sürdürüyor.

İşte şimdilerde Türkiye'deki popüler-amatör ve akademik-profesyonel tarih araştırmalarında, buraya kadar çok kısa olarak tasvire çalıştığımız bu "*saptırılmış tarih*" veya "*tarihin saptırılması*" süreci, zaman zaman birtakım değişimler geçirerek ve törpülenmelere mâruz kalarak da olsa yine devam ediyor hatta bazıları aksine gittikçe bileniyor. Kitabın içindeki bazı yazılarda bu sürecin bir tahlil denemesi yapılmaya çalışılmıştır.

Bütün bunlar, Türkiye'de, -kitabın içindeki bazı yazılarda da dile getirilmeye çalışıldığı üzere- bir problemin altını çiziyor: Bu yaklaşımların temelinde aydınlar arasında Tanzimat'la birlikte başlayan bir *kültür ikileşmesi,* hatta *kültür üçleşmesi* (Batıcı -yahut evrenselci, Türkçü, İslâmcı) olgusu belki daha temelde, *geleneksellik-modernizm* çatışmasının yatmakta olduğu.

İşte bize göre, tarih araştırmalarında halen yaşamakta olduğumuz, bizim "*tarihin saptırılması*" veya "*saptırılmış tarih*" dediğimiz problem, bu temel olgunun tarih alanına yansımış şeklinden başka bir şey değildir. Günümüzde ideolojiler, kendilerine bir tarihsel altyapı yaratmadan başarılı olamayacaklarını bildikleri için, Türkiye'nin azgelişmiş sosyal ve kültürel yapısı içinde tarihi kullanabileceklerini gördüler. Çünkü diğer sosyal bilimler arasında özellikle tarih, geçen yüzyılda Batı'da da örnekleri görüldüğü gibi, kanaatimizce ideolojik eğilimlerin en iyi yansıtıldığı toplumsal şuura hitap ve nüfûz etme imkânını en yaygın ve geniş ölçüde tanıyan bir alan olduğu için, bu tür saptırmalara da en elverişli hedefi teşkil etmektedir.

Bu tarih saptırması nelere sebep olmaktadır? Bunun ne gibi olumsuz sonuçları doğuyor? Bizce bir defa bu, Türkiye'deki tarih araştırmalarının çoğunda yalnız aydınların değil, bütün kesimleriyle toplumun hafızasını bulandıracak

anakronizmlere (zamandışı anlayış ve algılayışlara), yanlış bilgilenmelere yol açmaktadır. Türk toplumu şu anda sürekli olarak, "kafası karışmış", eski tabirle "muhtellü'ş-şuür" bir halde, *geleneksellik* ile *modernizm*, *evrensel* ile *öznel* arasında gidip gelen bir toplum olarak, bu anakronizmi ve yanlış bilgilenmeyi neredeyse en uç noktalarında yaşamaktadır. Modernizm-postmodernizm tartışmalarının yapıldığı Batı toplumlarının aksine, Türkiye toplumu henüz geleneksellikten modernizme geçişin krizini yaşarken, bu geçişte belki kendisine en iyi yardımcı olacak, kafasını toplamasını sağlayacak, ufkunu, dünya görüşünü genişletecek araçlardan birinden, sağlıklı bir tarih perspektifinden yoksun gibidir. Son yirmi otuz yıldır yaşananlara bakılırsa, aslında bu yoksunluğun, yalnız Türkiye için değil, hemen bütün Müslüman ülkeler için bahis konusu olduğu görülecektir.

İkinci olarak da "saptırılmış tarih" şuuru, kültürel ve etnik çeşitliliği vaktiyle hazmetmiş ve bunun ne demek olduğunu fiilen yaşamış bir tarihin içinden gelen modern Türk toplumunun bu noktadan hızla geriye doğru giderek kendi içindeki etnik, kültürel ve dinî farklılıkları dışlama noktasına dönmesine sebebiyet vermektedir. Şimdi Türkiye'nin bu farklılıkları yeniden hazmetmeye alışarak, tekrar birlikte yaşama şuuruna ermesi, değişik kesimleriyle birbiriyle uzlaşmış bir toplum olarak geleceğine yönelmesi gerektiği bir sırada, aksine, onu bundan uzaklaştıran bir ortamın içine itilmesine yol açmakta, bu kesimlerin birbirleriyle bağlantılarını zayıflatmaktadır. Kanaatimizce sırf bu iki nokta bile, Türkiye'de hâlen yürürlükte olan bu "*saptırılmış tarih*" olgusunun, yerini artık gerçek bir bilimsel tarih perspektifine bırakması gerektiğini göstermeye yeter sanıyoruz.

İşte bu kitapta yer alan yazılar, böyle bir endişeden yola çıkılarak kaleme alınan yazılardır. Onlarda ileri sürülen fikir ve yorumların, teklif edilen yöntemlerin, getirilmeye ça-

lışılan bakış açılarının yüzde yüz doğru olduğu iddiasında değiliz. Bunlar bizim -doğru olduğunu iddia ettiğimiz değil ama, şahsen doğru olduğuna inandığımız- kendi yaklaşımlarımızdır. Zaten bu yüzden alt başlık olarak "*Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*" adını taşımaktadır.

* * *

Bu yazıları bu şekilde bir araya toplamaya bizi iten sebepleri böylece açıkladıktan sonra, şimdi ait bulundukları bilimsel araştırma alanıyla, yani din ve tasavvuf tarihi ile ilgili olarak içerde dile getirmeye çalıştığımız temel problemlere temas edebiliriz.

Bu problemlerin başında gelen, Türkiye'de özellikle üç isim, *Mevlânâ, Hacı Bektaş-ı Velî, Yunus Emre*, ve üç konu *Ahîlik, Alevîlik* ve *Bektaşîlik* meselesinde akademik ve amatör tarihçilik alanında göze çarpan ideolojik "tarih saptırması"nın, ne gibi ağır hatalara sebebiyet verdiğidir. Okuyucu bunun tipik örnekleriyle, bu konulardaki yazılarda karşılaşacaktır.

Bundan sonra gelen bir diğer önemli problem, bize göre "bilimsel formasyon" meselesidir. Bugüne kadar takip edebildiğimiz kadarıyla Türkiye'de bu konularla uğraşan yazarların büyük bir kısmının, yeterli bilimsel formasyona sahip olmadıklarını söylemek zorundayız. Bu, bir kendini beğenmişlik, ukalâlık sayılmamalıdır, çünkü bir acı gerçeğin tesbitidir. Bu tesbiti de çekinmeden ifade etmek ve üzerinde düşünmek gerekiyor.

Yaklaşık son yirmi yirmi beş yıldan bu yana yapılan popüler yayınlara bakıldığında, işaret edilen bu konuların artık, hukukçu, edebiyatçı, gazeteci, hatta doktor vb. değişik mesleklerden kişilerin, İslâm, tasavvuf, tarih konularında, genelleyici, kolaycı cesur iddialar ortaya atan birtakım kitaplar yazmaya kendilerini yetkili gördükleri sıradan konu-

lar haline geldiği görülür. Ne yazık ki, bazı yayımcılar da, belki para kazanmak, belki kendi fikrî maksatlarına uygun olarak kullanmak için, hiçbir ciddî incelemeden geçirtmedikleri bu derleme yığını kitapları yayımlamakta hiçbir sakınca görmemektedirler.

Oysa, bu konular, hiç şüphesiz profesyonel bir bilim adamı kadar olmamakla beraber, sağlam bir İslâm ilahiyatı, İslâm tarihi, tasavvuf tarihi ve kültürüne âşinâ olacak, ayrıca dünyada bu alanda yapılan modern bilimsel araştırmaları belli ölçüde takip edebilecek bir formasyon gerektiren konulardır. Bunların ötesinde, bu bilgileri doğru kullanmayı, değerlendirmeyi ve yorumlamayı sağlayacak iyi bir sosyal ve kültürel tarih formasyonu ve metodolojisi, sosyoloji ve sosyal psikoloji bilgisi edinmek gerekir. Bunların yokluğuna yazarların ideolojik saptırmaları da eklenince, yukarda sözünü ettiğimiz konular ve kişiler Türkiye'deki gibi, çoğunlukla sağlam bilgi temeline dayanmayan, ele aldıkları konu üzerinde iyi düşünemeyen, onu hazmetmeyen, sağlıklı bir yaklaşım ve yöntemden yoksun yazarların kaleminden çıkan araştırmaların çoğalmasına ve kamuoyunda itibar görmesine yol açmaktadır.

Bu ortamın bize göre sorumlusu, Türkiye'deki akademik-profesyonel tarihçiliktir. Çünkü Türkiye'deki akademik-profesyonel tarihçilik, Türkler'in Müslüman oluşundan bugüne kadar geçen süreç üstünde, *Türkler* ve *İslâm* problemi bağlamında çalışmamış, üzerinde ciddî kafa yormamış, sonuçlarını tam anlamıyla değerlendirip yorumlayarak kamuoyunun önüne getirememiştir. Bu yüzden İslâm'ın Türkler arasındaki siyasî, hukûkî, sosyal ve kültürel alanlarda yarattığı bütün değişimleri, aldığı bütün görünümler bütün aşamalarıyla henüz bilimsel olarak ortaya konmamış, Türkiye'de yaşayan her kesime mensup kamuoyu bu sosyal ve kültürel gerçeklik konusunda sağlıklı bir şekilde aydınlatıl-

mamıştır. Bu, mevcut bilgisizlik ortamından yararlanan kolaycı, genellemeci, ideolojik ve spekülatif yayınların revaç bulmasını kolaylaştırıyor. Bu ise, kamuoyunun bu çok mühim meselelerde yanlış bilgilenmesi ve şartlanması sonucunu doğuruyor. Bunun Türkiye'ye ne kadar pahalıya mal olduğunu, insanlar arasında yaratılması gereken uzlaşma ortamını büsbütün ortadan kaldıracak bir sona doğru yöneldiğini ve yönelmeye devam edeceğini, hemen her gün yaşanılan siyasî, etnik ve kültürel iç ve dış problemler vesilesiyle çok yakından görmekteyiz.

İşte iyi bilmediğimiz bu *Türkler* ve *İslâm* konusunun, bilgisizlik ve ciddî bir tarih perspektifi yoksunluğu veya maksatlı hareket yüzünden Türkiye'de yarattığı, belki bazı ideolojik kesimler tarafından da özellikle manipüle edilen, henüz iyi algılanmamış birtakım meseleleri vardır. Bunların bir kısmı terminolojik alana da yansımakta, iyi anlaşılınadığı için, değişik kesimler tarafından çok farklı biçimlerde yorumlanması sebebiyle kargaşalara sebep olmaktadır.

Bunlardan -bu kitapta da sık kullanılan- bir grup, *İslâm, İslâmiyet, Müslümanlık* terimleridir. Türkiye'de yayımlanan pek çok araştırmada bunlar çoğu zaman birbiri yerine kullanılmakta, bu yüzden önemli bir fikrî karmaşa yaratılmaktadır. Oysa Türkçe'de kullandığımız bu terimlerin arasında çok belirgin ve önemli nüanslar vardır. Batı dillerinde bu üç kelime bir tek *Islam* kelimesiyle karşılanır, bir de "Müslüman" anlamında kullanılan *muslim* veya *musulman* kelimesi vardır. Fakat Türkçe'de, özellikle bilimsel araştırmalar sözkonusu olduğunda, *Islâm, Islâmiyet, Müslümanlık* kelimeleri farklı şeyleri ifade ederler.

İslâm, doğrudan doğruya esasları Kur'ân-ı Kerim'e dayalı olup Hz. Muhammed tarafından insanlığa bildirildiğine inanılan ilâhî mesajı belirleyen bir terimdir, ki bu bizzat Kur'ân'da da bu çerçevede kullanılmıştır. Islâm ilâhiyatı, bu

teorik çerçeve üzerinde uğraşır. *İslâmiyet* ise, bu ilâhî mesajın Müslümanlar tarafından pratiğe geçirilmesi sonucu yaşanılan, kültürleşen biçimidir. Bu biçim, zamana, mekâna uyarlanarak bu zaman ve mekân içindeki daha eski kültürel altyapıların etkisiyle değişik yorumlar, uygulamalar ve zihniyetler yaratır ki, işte buna da *Müslümanlık* denir. Bu değişkenlik yüzünden bir tek Müslümanlık değil, birçok *Müslümanlıklar* vardır. Yazılarda bu terimler, burada ifadeye çalışılan doğrultuda kullanılmıştır.

Hal böyle olunca, İslâm'ın tarihsel süreç içinde farklı coğrafyalarda, hattâ aynı coğrafya içinde sosyal ve kültürel farklılıklar sebebiyle aldığı görünümler de çok tabii olarak farklılaşacaktır. Nitekim bugün İslâm dünyası üç büyük İslâm yorumunu paylaşan bir coğrafyanın üzerinde bulunmaktadır: *Sünnî İslâm, Şiî İslâm, Hâricî İslâm*. Bunların her birinin de kendi içinde farklılaştığını, hattâ taban tabana zıt yorumlar ve pratikler geliştirdiklerini unutmamalıyız.

İşte bu kitaptaki yazılarda okuyucunun sık sık karşılaşacağı *İslâm heterodoksisi, heterodoks İslâm, heterodoks Müslümanlık* gibi terimler de böyle bir farklılaşmanın yarattığı, Sünnî algılayışın dışındaki bir İslâm yorumunun, bir Müslümanlık biçiminin adını yansıtmaktadır. Türk tarihinde İslâm'ın siyaset, ekonomi, hukuk, toplumsal yapı, kültür ve san'at gibi toplum yaşantısının değişik yönleri bir arada düşünüldüğü zaman, İslâm dünyasının başka yerlerinde de olduğu gibi, İslâm'ın sosyal yaşantı ve kültür temelinde iki değişik görünüm sergilediğini görürüz:

Bunlardan birincisi, sosyologların ve antropologların *yüksek İslâm* olarak isimlendirdikleri, İslâm'ın kitabî esaslarına sadık olup aynı zamanda gelişmiş ve rafine bir kültür ve san'at ortaya koymuş olan "şehirli İslâm"dır. Bu İslâm, Türkiye tarihinde Ehl-i Sünnet veya kısaca Sünnîlik denilen yoruma dayanır.

İkincisi ise, tarihsel kökeni itibarıyla sosyal taban olarak daha çok kırsal (köyler ve konar-göçer) kesime dayanmakta olup, yine sosyolog ve antropologların *popüler İslâm* dedikleri, kısmen mitolojik inanç ve kültlerle karışık, popüler bir san'at ve kültür ortaya koyan "halk İslâmı"dır. Bu halk İslâmı'nın Türk toplumu arasında iki biçimi vardır:

Birincisi Sünnî yorumu benimsemiş halk kesiminin sergilediği biçimdir. İkincisi ise, bizim *heterodoks İslâm* dediğimiz, bugün Türkiye'de Alevî-Bektaşî toplumu tarafından temsil edilen biçimdir. Bu noktada sık yapılan bir yanlışa işaret etmek yerinde olacaktır, ki o da şudur: Genellikle bazı araştırıcılar şehirli İslâm'ı Sünnî, kırsal İslâm'ı ise heterodoks eğilimli olarak kabul ederler. Görüldüğü gibi bu, yanlış bir tasniftir. Çünkü Türkiye'de halk İslâmı'na mensup asıl büyük kitle Sünnî eğilimlidir; ancak Alevî kesiminden ayrıldığı birçok hususun yanında, onunla birleştiği noktalar da vardır. Çünkü aynı ortak tabana dayanır; bu ortak taban halk İslâmı'dır.

Bu *heterodoks İslâm* meselesi, Fuad Köprülü tarafından ilk defa çeşitli araştırmalarında ele alınmış, İslâm'ın Sünnîlik dışındaki biçimleri için kullanılmıştır. F. Köprülü, Osmanlı döneminde bu anlamda kullanılan *Râfızî* terimini belki halk arasında yaygın pejoratif anlamı sebebiyle- tercih etmemiş, bazan doğrudan doğruya bu *heterodoks* (hétérodoxe) terimini, bazan da bunun yerine *bâtınîlik* kelimesini kullanmıştır. Ancak ne Köprülü, ne Abdülbaki Gölpınarlı, ne de daha sonraki bilim adamları, bu heterodoks (yahut bâtınî ?) İslâm'ın özelliklerinin nelerden ibaret olduğunu, siyasî, sosyal ve teolojik karakteristiklerini yeterince tartışmamışlardır. Bu meseleyi 1980 sonrası birtakım yazılarında detaylı olarak ele alan ve tartışan, Türkler arasındaki heterodoks İslâm'ın hem Orta Asya kökenlerini, hem Orta Doğu'daki diğer dinî ve mistik kültürlerle ilgisini ortaya ko-

yan, Profesör Irène Mélikoff olmuştur. Ancak onun yayınlarının Türkçe'ye çevrilmemiş bulunması, faydalanmayı engellemiştir. Bunlardan bazıları daha bir iki yıl önce Türkçeye çevrilmeye başlanmıştır (*Uyur İdik Uyardılar*, çev. Turan Alptekin, İstanbul 1993, Cem Yayınevi). Biz de bundan yaklaşık bir on küsur yıl kadar önce, *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri* (İstanbul 1983, Enderun Kitabevi) isimli araştırmamızda, yaygın bazı Bektaşî menâkıbnâmelerine dayanarak, bu halk İslâmı'nın Alevî-Bektaşî kesimi tarafından temsil edilen heterodoks versiyonunun, tarihsel ve dinî kökenlerinin analizini denemiştik.

İşte Türkiye'de bu konudaki araştırmaların yetersizliği yüzünden zaman zaman bu terimin gerektiği biçimde kavranamaması, siyasî, sosyal ve teolojik boyutlarının yeterince tartışılıp bilinmemesi sebebiyle, birtakım gereksiz tartışmalara yol açtığı uzun zamandan beri gözlenmektedir.

Bir defa şunu unutmamalıdır ki, tarih boyunca İslâm'ı kabul etmiş değişik etnik, kültürel ve dinî kökenlere mensup toplumların, onu bu kökenlerden gelen birtakım inanç ve mitolojik unsurların etkisi altında yorumlamaları sonucu yarattıkları bir heterodoks versiyonu vardır. Bu, tarihsel ve sosyolojik bir gerçektir. Bu heterodoks versiyon, tarih içinde çeşitli zaman ve mekânlarda değişik görüntüler sergilemiştir. Bu görüntülerden birisi de, Türkler'in İslâm'a girişleri ile oluşmaya başlamıştır. İşte bizim *heterodoks Türk Müslümanlığı* dediğimiz bu versiyon, göçebe Türkler arasında ve eski İslâm öncesi dinî-mistik inançlar temelinde oluştuğu için, çoğu yerde gelişmiş yerleşik kültür çevrelerindeki *kitabî* (doğrudan Kur'ân'a dayalı) biçiminden farklı bir muhteva ile görüntülenmiştir.

Bu heterodoks Türk Müslümanlığının -Türk tarihi çerçevesinde düşünmek kaydıyla- siyasî, sosyal ve teolojik olmak üzere üç boyutu, bu boyutların, Sünnî Müslümanlık-

tan ayrılan üç temel karakteristiği vardır.

a) Siyasî boyut: Sünnî İslâm, Türk tarihinde genellikle devletin, siyasî otoritenin resmî tercihini oluşturmuştur. Bunun sebeplerini tartışmak ayrı bir konudur. Ama bu, bir tek Safevî devleti hariç daima böyle olmuştur. Oysa heterodoks İslâm, genellikle bu siyasî otorite ile uyuşamayan sosyal çevrelerin ideolojisini teşkil eden "paralel İslâm" konumundadır. Yani heterodoks İslâm, sosyal bir zıtlaşmayı da belirler.

b) Sosyal boyut: Sünnî İslâm'ın çoğunlukla yerleşik çevrelerin dinî tercihi olmasına karşılık, heterodoks İslâm büyük çapta konar-göçer çevrelerin inancını oluşturur.

c) Teolojik boyut: Sünnî İslâm'ın Kur'ân ve Sünnet temeline dayalı gelişmiş, sistematik ve yazıya geçmiş, bir teoloji meydana koymasına rağmen, heterodoks İslâm, sistematik olmayan, mitolojik, senkretik ve sözlü (şifahî) bir teoloji, daha doğrusu bir inanç mozayiği oluşturmuştur.

Bu heterodoks Türk İslâmı'nın üç temel karakteristiğine gelince bunları şöyle gözden geçirebiliriz:

1) Bu İslâm biçimi, her şeyden önce *bağdaştırmacı*dır (syncrétique). Yani, yukarda da işaret edildiği gibi, Orta Asya'dan Anadolu'ya kadar geniş bir zaman ve mekân sürecinde İslâm'dan önce Türkler'in bazı inançları (muhtelif tabiat kültleri, atalar kültü), veya sonradan kabul ettikleri Şamanizm, Budizm, Maniheizm, Zerdüştîlik, Hıristiyanlık, Müsevîlik, hatta Gnostisizm gibi) birçok dinî ve mistik kültür kalıntılarının, yüzeysel bir İslâm ile karışmasıdır. İşte biz bu karışıma *senkretizm* (syncrétisme) diyoruz.

2) Bu İslâm biçimi, hem bizzat tasavvufî bir karakter arzettiği, hem de İslâm öncesi döneme ait mistik bir temel üzerine oturmuş olduğu için, koyu mistik bir yapı sergiler. Bu, 11. yüzyıldan itibaren Ahmed-i Yesevî ve benzeri halk sûfîlerinin propaganda ettiği popüler tasavvufun yoğurdu-

ğu bir Müslümanlık anlayışıdır. Bu süfî karakter o kadar güçlüdür ki, Bektaşîlik gibi bir tarikat olmadığı halde Alevîlik, bu mistik karakteri bugün bile çok kuvvetli bir biçimde yansıtır.

3) Bu İslâm biçimi, aynı derecede kuvvetli bir *mehdîci* (messianique) karakter arzeder. Yani, ezilmiş, haksızlığa uğramış, hor görülmüş bir toplumsal psikoloji temelinde gelişen, günün birinde onu bu durumdan kurtarıp özlediği yepyeni bir düzene, bir "yeryüzü cenneti"ne kavuşturacak ilâhî bir şahsiyetin, karizmatik bir liderin geleceğine inanır. Nitekim tarih boyunca bu heterodoks Türk Müslümanlığı'na mensup çevrelerin merkezî yönetimlere, siyasî iktidar odaklarına karşı geliştirdikleri bütün dinî-sosyal hareketler, istisnâsız bu mehdici, yahut mesiyanik karakteri ortaya koyar. Bu karakter, bir ölçüde Sünnî halk İslâmı'nda da bulunmakla beraber, bu kadar güçlü ve temel nitelikte değildir.

Görüldüğü gibi bu heterodoks İslâm veya Müslümanlık, başlı başına ayrı bir din olmadığı gibi, teolojik birtakım tartışmaların sonunda ortaya çıkan klasik İslâm mezhepleri türünden bir mezhep de değildir. Yukarda da söylendiği gibi, bir *halk İslâmı*'dır. Türkiye tarihi içinde iki form altında belirmiştir: Bu formlardan birini bir tarikat olan *Bektaşîlik*, diğerini ise, belki bir mezhep diyebileceğimiz *Alevîlik* temsil eder.

Bu nokta şimdi bizi, Bektaşîliğin ne olduğu, Alevîliğin ne idiği konularına getiriyor. Önce şunu belirtelim ki, bu iki dinî yapı arasında birtakım ayrılıklar bulunsa da inanç ve ritüeller bakımından genelde aynı görüntüyü sergilerler. Çünkü her ikisinin de dinî tabanı, yukarda belirtilmeye çalışıldığı gibi aynıdır. Ayrıca ikisi de Türkiye tarihinin, sebep ve sonuçları, sonraki etkileri itibariyle belki en önemli ve en büyük dinî-sosyal hareketi olan *Babaî hareketi*'nden doğmuştur. Ne var ki Bektaşîlik, tıpkı öteki tarikatlar gibi, bir

tarikat yapılanması içinde oluşmuş, diğeri ise daha çok, kapalı bir toplumsal yapı içinde gelişen -etnik değil- bir çeşit "kavmî mezhep" meydana getirmiştir.

Bektaşîlik, Babaî hareketinin bir araya topladığı heterodoks süfî tarikatlarından biri olan Haydarîlik içerisinde, 14. yüzyıl Rum Abdalları'ndan Abdal Musa tarafından *Hacı Bektaş-ı Velî kültü* etrafında geliştirilmiş ve 16. yüzyıl başında Balım Sultan tarafından bağımsızlaştırılarak değişik bir organizasyonla, bir tarikat olarak tarih sahnesine çıkarılmıştır. Hacı Bektaş -her ne kadar Bektaşîler'ce öyle sayılsa da- gerçekte bu tarikatın kurucusu değildir. Ama onun şahsiyeti etrafında oluştuğu için "pîr"i sayılır. Bu sebeple Bektaşîler kendisini "Hazret-i Pîr" olarak anarlar. Bektaşîlik, bu heterodoks yapısına rağmen, başlangıçtan beri Osmanlı yönetimi ile barışık olup (1826'ya kadar) onun tarafından gözetilip kollanmıştır. Bektaşîliğin sosyal tabanı, hepsi birer halk süfîsi olan Türkmen babaları tarafından oluşturulmuştur.

Alevîliğe gelince, onun sosyal tabanı bu Türkmen babalarının hitap ettiği Türkmen zümreleridir. Osmanlı-Safevî mücadelesi döneminden önce Osmanlı merkezî yönetimiyle, hele Sünnî halkla çok ciddî bir zıtlaşması olmayan Alevî zümreleri, bu dönemde, mevcut birtakım sosyal ve iktisadî problemleri Osmanlı yönetimi aleyhine kullanan ve onlara bir "yeryüzü cenneti" vâdeden Safevî devletinin yanına geçtiler. İşte böylece, Osmanlı yönetimiyle -Bektaşîler değil- Alevîler karşı karşıya geldiler. Bunun üzerine iki taraf arasında zıtlaşma giderek şiddetli bir bölünme haline dönüştü. Köylü veya konar-göçer Türkmen zümreleri -bazan Safevîler'in tasvip hattâ organize ettikleri, bazan da karşı çıktıkları- birtakım isyanlara giriştiler. 1510'larda başlayan bu isyanlar, giderek gelişti. Osmanlı yönetimi bunları kanlı bir biçimde bastırdı. Bunun etkileri hiç beklenmedik bir sonuç yarattı: Alevî toplumu, devletten ve giderek Sünnî toplum-

dan kendini soyutlamaya yöneldi. Bu arada Alevîlik Doğu Anadolu'daki birtakım Kürt zümreleri arasında da yayıldı. Bugün bazı yazarların *Kürt Alevîliği* dedikleri şeyin başlangıcı budur.

Ancak bu soyutlamayı Alevî toplumla Sünnî toplum arasında her bakımdan ve kesin bir kopuş olarak algılamak doğru değildir. İki toplum arasındaki ilişkiler yüzyıllar boyunca belirli bir seviyede günümüze kadar süregelmiştir.

* * *

İşte buraya kadar anlatmaya çalıştıklarımıza dayanarak bir kere daha şunu hatırlatalım: Bu kitaptaki yazılar, ele aldıkları konularda kesin ve son sözleri söyleme iddiasında değildirler. Güttükleri bir tek amaç vardır, ki o da, *saptırılmış tarih* yaklaşımının, toplumların hayatında sonradan telafisi güç şuur bozulmalarına sebep olabileceğine, bu yüzden de dünyada ve insanlık âlemi içinde kendi yerini sağlıklı ve gerçekçi bir biçimde tesbit edememek gibi büyük bir tehlikeyle karşılaşabileceğine, bu sebeple -amaç ne kadar mâsum, hedef ne kadar önemli olursa olsun- doğru perspektiflerden, mümkün olabildiğince objektif ve bilimsel yaklaşımlardan sapmamak gerektiğine işaret etmektir. Eğer buna yardımcı olabilirsek, kendimizi gerçekten mutlu hissedeceğiz.

AHMET YAŞAR OCAK

TÜRKİYE'DE ANADOLU SELÇUKLULARI DİN VE TASAVVUF TARİHİ ARAŞTIRICILIĞI HAKKINDA BAZI DÜŞÜNCELER*

Türk tarih yazıcılığının merhum Fuad Köprülü ile başlayan, yine merhum Abdülkadir İnan ve merhum Abdülbaki Gölpınarlı ile velud bir şekilde devam eden din tarihi sahası, adı geçenlerin vefatı ile birlikte adeta bir sükut devresine girmiş gibidir. Bugün İslâm öncesi ve İslâmî dönem Türk din tarihi, Anadolu dışı ve -Selçuklu ve Osmanlı devirleri dahil- Anadolu sahası olmak üzere, sınırlı sayıda üniversite kaynaklı araştırıcının ilgi alanını oluşturmakta, oysa içinde yaşadığımız şu son yıllar, gerek bilimsel açıdan, gerekse Türkiye'nin içinde bulunduğu çeşitli meseleler ve Asya Türk devletleri ile ilişkiler açısından bu alanın son derece büyük bir önem arzettiğini çok açık bir biçimde ortaya koymuş bulunmaktadır.

Türk tarih yazıcılığı, bugün, Türkler'in tarihleri boyunca ilişkide bulunduğu, kurduğu devletlerin, özellikle Osmanlı Devleti'nin bir zamanlar sınırları içinde yer alan günümüz

(*) *III. Millî Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri* S.Ü. Selçuklu Araştırmaları Merkezi, (20-22 Mayıs 1993, Konya), Konya 1994, ss. 21-26. içinde yayımlanmıştır.

devletlerinin tarih ve kültürlerine yönelik hemen hemen hiçbir araştırma faaliyetine yönelmediği gibi, Osmanlı öncesi dönem Türk tarihi konusunda da olması gereken yerden henüz çok uzaktadır. Günümüz Türk tarihçiliği, bir bakıma belki tabii olarak, dönemin yakınlığı ve malzemenin bolluğu sebebiyle daha çok Osmanlı dönemi üzerine yoğunlaşmış görünmekte, Osmanlı öncesi uzak Türk tarihi şöyle dursun, Osmanlı dönemine en yakın Beylikler ve Selçuklu devrini bile büyük bir ihmale maruz bırakmış bir görünüm sergilemektedir.

Bununla beraber, Osmanlı tarihçiliğinin Türkiye'deki, hatta dünyadaki genel gelişme istikameti yakından takip edildiği zaman, bu alanın da, *siyaset, ekonomi, sosyal yapı, hukuk, bilim ve düşünce, din, san'at ve edebiyat, mimari, musiki* vb. bütün yönleriyle ele alındığı; yapılan araştırmaların, Osmanlı tarihinin sayılan bütün bu boyutlarını kapsadığı kesinlikle söylenemez. Bir ölçüde san'at ve edebiyat ile mimari istisna edilirse, Osmanlı tarihi araştırmacılığının siyasi ve milletlerarası ilişkiler tarihi başta olmak üzere, daha çok sosyo-ekonomik tarih istikametinde ilerlediği, diğer alanların ya zayıf kaldığı veya hemen tamamiyle boş bırakıldığı ileri sürülebilir. Doğrusunu söylemek gerekirse, Selçuklu dönemi tarihçiliği de, san'at ve mimari ve kısmen parça parça ele alınan sûfîlik tarihinin dışında, hemen tamamiyle siyasi tarihe münhasır kalmış, merhum Osman Turan ve M. Altay Köymen mesailerinin büyük bir kısmını siyasi tarihe sarfetmişlerdir.

Aslına bakılırsa Türkiye'de, merhum Köprülü müstesna, öğrencileri Abdülbaki Gölpınarlı, Osman Turan, M. Altay Köymen ve kısmen Faruk Sümer dışında geniş çaplı araştırmalar bırakmış veya yapmakta olan fazla bir isme de rastlanmaz. Selçuklu döneminin san'at ve mimari tarihi alanında çalışan araştırıcılar sayı itibariyle daha fazladır. Bu ilgi azlığının bir sebebi belki, dönemle ilgili malzemenin yeter-

sizliği kadar, Osmanlı tarihçiliği alanına nisbetle Selçuklu tarihçiliği sahasının daha ağır bir bilimsel formasyona ihtiyaç göstermesi olabilir. Fakat her şeye rağmen bu durum bir mazeret olarak kabul edilmemelidir. Çünkü Osmanlı dönemi altyapısının iyi kavranabilmesinin, bir bakıma, Selçuklu ve Beylikler dönemi tarihinin bütün yönleriyle ortaya konulmasına bağlı olduğu düşünülürse, sözkonusu dönemler tarihinin ne kadar büyük bir önem arzettiği kendiliğinden anlaşılır. Bu gerekçeye ilave olarak, Selçuklu devrinin, Anadolu topraklarında yaratılan müslüman kültürün oluşma dönemini teşkil ettiği hatırlanacak olursa bu önemin daha da artacağı kuşkusuzdur.

* * *

Anadolu topraklarında 12. yüzyıl başlarından itibaren yeni bir sentez halinde oluşmaya başlayan bu müslüman Türk kültürünün ana besleyici kaynakları esas itibariyle Orta Asya ve Orta Doğu kökenlidir ve geniş çapta süfîliğin etkisini taşır. Bugün de Türkiye'de halk kültürü hâlâ bu etkiyi hemen hemen bütün alanlarında kuvvetli bir biçimde yansıtır. Bunun en reddedilemez delili, halen de halk müslümanlığının *evliya kültü merkezli* oluşudur. Bu kültürün gereği gibi tanınması bu bakımdan Selçuklu dönemi din ve tasavvuf tarihinin bütün boyutlarıyla iyi bilinmesine ve tanınmasına sıkı sıkıya bağlıdır. Buna ilaveten, Osmanlı dönemi din ve tasavvuf tarihinin de aynı şekilde bu dönem sufilik tarihine bağlı olduğunu hatırdan çıkarmamak gerekir.

Türk din tarihi araştırmaları, bilindiği gibi, merhum Fuad Köprülü'nün ünlü *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (İstanbul 1918) isimli eseriyle başladı; yine onun İstanbul Darülfünunu Edebiyat Fakültesi'ndeki *Türk Tarih-i Dinisi* dersleriyle ve çeşitli makaleleriyle sürdü. Sonradan Köprülü *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*'da ileri sürdüğü esas fi-

kirlerinden vazgeçmişse de, bilindiği üzere bu eser, halen temel başvuru kaynağı olma özelliğini sürdürmektedir. Kitabın birinci kısmı her ne kadar görünüşte Ahmed-i Yesevi'ye tahsis olunmuşsa da, esas itibariyle bir bütün olarak Selçuklu dönemi din tarihi sayılabilir. Daha sonra *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*'nda üç sayı peşpeşe yayınlanan ve maalesef ancak Beylikler devrine kadar gelebilen *"Anadolu'da İslâmiyet"* adlı bitmemiş klasik makale ise, Selçuklular devri din ve tasavvuf tarihinin çok daha sentetik bir bakış açısıyla ve doğru perspektifle yazılmış genel bir tarihçesi niteliğini arzeder. Bu makalenin Selçuklu dönemi din ve tasavvuf tarihi araştırmalarının adeta programını ihtiva ettiğini söylemek hiç de yanlış olmaz. Nitekim ele aldığı her mesele müstakil monografilere konu teşkil edecek kadar geniş muhtevalı olan bu makale, yerli yabancı sonraki pek çok araştırıcıya yön vermek bakımından büyük bir etkiye sahiptir. Bu makalesinde Köprülü, hem Türkiye din ve tasavvuf tarihinin köklerini, ana gelişme doğrultusunu ve özellikle belli başlı meselelerini çok yukarıdan ve genel bir bakışla, büyük bir vukufla ortaya koymuş, hem de bu tarihin temel kaynaklarını dipnotlarında uzun uzun tanıtmak suretiyle sonraki araştırmalara büyük ölçüde ışık tutmuştur.

Köprülü'nün gözde bir öğrencisi olan ve hayatını, ağırlık Selçuklu dönemi olmak üzere, Beylikler ve Osmanlı devirleri sufilik tarihine, özellikle Mevlevîlik ve Bektaşîlik araştırmalarına vakfeden Abdülbaki Gölpınarlı ise, hocası kadar sistematik ve sentetik olmamakla beraber, zengin ve engin bilgisiyle değerli araştırmalara imzasını atmış, Mevlevîlik ve Bektaşîlik tarihini önemli ölçüde gün ışığına kavuşturmuştur. Onun, aslında bir lisans tezi olan meşhur *Melâmîlik ve Melâmîler*'i (İstanbul 1931) ise, Osmanlı dönemi din ve tasavvuf tarihinin çok önemli bir meselesini gündeme getirmiş olup halen bu konudaki tek araştırma niteliği-

ni korumaktadır. Gölpınarlı ayrıca Selçuklu dönemi de dahil, klasik devir Türkiye din ve tasavvuf tarihinin önemli ve temel kaynaklarından bazılarını çeviri ve metin olarak yeni harflerle yayınlamak suretiyle -bir kısım hatalarına rağmen- günümüz araştırıcılarının işini önemli ölçüde kolaylaştırmıştır. Bugünün kadir bilmekte biraz zorlanan genç araştırıcı kuşağının, Köprülü'ye ve Gölpınarlı'ya pek çok şey borçlu olduklarını sık sık hatırlamaları gerekiyor.

* * *

Günümüze gelince, genelde Türkiye din ve tasavvuf tarihi, özelde Selçuklu devri din ve tasavvuf tarihi, adı geçen büyük âlimlerin hayli yol gösterici ve devasa mesaileri sayesinde onların ulaştıkları noktadan bir hayli ileri geçmiş olması gerekirken, adeta olduğu yerde saymaktadır denilebilir. Şunu açıkça ve dürüstçe itiraf etmekten hiçbir şekilde çekinmemek gerekir ki, bugün onların açtıkları yolda ilerlemeye çalışan genç kuşak araştırıcıları, günümüzün daha modern ve geniş imkânlarına rağmen bu uzun ince yolda onların aldığı mesafeyle kıyaslanabilecek bir mesai ortaya koyabilmiş değillerdir. Bunun bizce iki sebebi vardır:

Birincisi, bugünün genç kuşak araştırıcıları, uğraştıkları bu çetin sahanın gerektirdiği bilimsel altyapı formasyonuna onlar kadar güçlü ve sağlam bir şekilde sahip değillerdir. Bu yüzden de meseleleri onlar kadar geniş bir ufuk açısından görememekte, kavrayamamaktadırlar. Bunun sebebiyet verdiği birtakım saplantılar, dar yaklaşımlar, apolojik tavırlar pek çok araştırmada rahatlıkla görülebilir. Oysa Türk din ve tasavvuf tarihi bugün artık, yalnızca bu alanın bilgilerini ve kaynaklarını tanıyarak, onlar çerçevesinde gerçekleştirilen araştırmalarla yetinemeyecek hale gelmiş, iyi bir sosyoloji, felsefe, antropoloji bilgisine ilaveten genel bir dünya din tarihi ve mitoloji kültürünü, İslâm öncesi Uzak ve Ya-

kın Doğu hatta Batı mistisizmini ve nihayet sağlam bir tarih metodolojisini gerekli kılar hale dönüşmüştür. Bunlar bu çetin sahanın *olmazsa olmaz*'larındandır. Çünkü bunlar yapılacak tahlillere ve yorumlara çok daha büyük bir çerçeve kazandıracak, geniş mukayese imkânı sağlayacak, varılan sonuçlara derinlik katacaktır. Bu hazırlıklar olmadan sağlam ve geniş ufuklu bir din ve tasavvuf tarihi yapılabileceğini zannetmek yanlış olur.

İkincisi, yaklaşım ve perspektif eksikliğidir. Şunu hemen belirtelim ki, yaklaşım meselesi, bugün yalnızca din ve tasavvuf tarihi alanında değil pek az istisnalarıyla, genel olarak Türk tarih araştırıcılığında gözlemlenen bir açmazdır. Özellikle Türkiye tarihinde Batılılaşma hareketlerinin doğurduğu kültür ikileşmesinin sonucunda tarihe olan yaklaşımın da, *inkârcı ve muhafazakâr* olmak üzere birbirine zıt iki kutba bölündüğü bir gerçektir. Bu bölünmenin tabii bir tezahürü ve inkârcı kutba bir tepki olarak benimsenen muhafazakâr tarihçilik anlayışı, genellikle 1950'ler sonrası akademik ve popüler (veya profesyonel ve amatör) araştırıcı çevrelerinde, bazan *Türk-merkezci*, bazan *İslâm-merkezci*, bazan da *Türk-İslâm merkezci*, apolojik, ibretçi, kusursuzcu ve eleştirilemezci bir tarih anlayışı doğurmuştur. Bu anlayışın çok tabii bir neticesi olarak tarih kutsal bir iman alanı haline dönüştürülmüş, ve yazılan eserler genellikle, ideal olan, iyi ve güzel olan dönemlerin, olayların, kişilerin, konuların tarihini yansıtır olmuştur. Bu ideal tabloyu bozacağı sanılan konular ve meseleler ise devre dışı bırakılmaya, görmezlikten gelinmeye çalışılmıştır. Bugün gerçek ve modern anlamda *tarih* kavramıyla uzaktan yakından en ufak bir ilgisi olmayan bu yaklaşımın, en kısa zamanda Türk tarih araştırıcılığından atılması gerektiği kanaatindeyiz.

Işte bu yaklaşım aynen Türk din tarihçiliğine ve tabiatıyla Selçuklu dönemi din tarihçiliğine de yansımış, bir kısım

araştırıcılar, uğraştıkları meseleleri adeta bir iman konusu yapmışlardır. Burada düşülen yanlış bizce, *İslâm'ın, Müslümanların tarihiyle özdeş görülmüş olması*dır. İşte bu yüzden muhafazakâr genç kuşak Türk din ve tasavvuf tarihçilerinin çoğu, akademik bir formasyondan gelmelerine rağmen, bu açmazdan kendilerini kurtaramamakta, Mevlânâ, Hacı Bektaş-ı Velî, Yunus Emre, Ahi Evran ve benzeri konularda yazdıkları kitap ve makalelerde, genellikle tarihte yaşamış Mevlânâ, Hacı Bektaş-ı Velî, Yunus Emre, Ahî Evran vb. yerine, kendi ideallerindeki kişileri anlatmaktadırlar. Bu muhafazakâr tarih anlayışının karşısında Batıcı kültür anlayışını benimseyen araştırıcı kesimi ise, tamamiyle Türklük ve İslâm faktörlerini devre dışı bırakan, ama en az bu birinciler kadar tarihi gerçeklikten uzak tipler çizmektedirler.

Perspektif meselesine gelince, bu da en az yaklaşım meselesi kadar çözülmesi gerekli bir problem olarak genelde Türk tarihçiliğinin, özelde din ve tasavvuf tarihçiliğinin önünde durmaktadır. Yukarda da bir nebze işaret edilmeye çalışıldığı gibi, muhafazakâr Türk tarihçiliğinde *İslâm merkezci* eğilime nisbetle daha çok *Türk-merkezci* ve *Türk-İslâm merkezci* bir espri hakim olduğu için, Türk din ve tasavvuf tarihi de merhum Köprülü'den sonra artık genel perspektiften görülemez olmuş, bu tarihin çeşitli devirleri ve meseleleri, bir devamlılığın ve bütünlüğün ayrılmaz bir parçası olmaları sebebiyle mutlaka ve mutlaka bu bütünlük içinde ele alınmak gerekirken, birbirinden ayrı parçalar halinde değerlendirilmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla, yukarda işaret ettiğimiz her iki tarih yaklaşımında da aynı eksiklik söz konusudur. Bu yüzdendir ki, Mevlânâ, Yunus Emre, Hacı Bektaş-ı Velî ve Ahî Evran etrafında Ahîlik kurumu, veya Selçuklu dönemi din ve tasavvuf tarihinin diğer konuları, genelde *Türk İslâmlaşması tarihinin, özelde Anadolu'nun İslâmlaşması tarihinin çerçevesi içinde* değil, birbirin-

den bağımsız unsurlar olarak değerlendirilmektedir. Bu ise kanaatimizce bütünüyle yanlıştır.

İşte bu yüzdendir ki, genç kuşak Türk din ve tasavvuf tarihçilerinin ve tabii onlarla aynı devirleri ve şahısları inceleyen edebiyat tarihçilerinin birçoğu, yukarda adı geçen şahısları ele aldıkları zaman, yalnız ve yalnızca, ya gerçekten onlara ait olan, veya ait olduğu iddia edilen eserleri ele almakla yetinmektedirler. Hiçbir zaman bu kişilerin içinden gelip yetiştikleri çevrelerin siyasi ve sosyo-ekonomik yapılarını, sosyal yaşantılarını, bağlı oldukları çıkar odaklarını, ve nihayet dönemin bütün İslâm dünyasını kaplayan dinî ve tasavvufî akımları, bu akımların o kişilerin sistemlerinin oluşmasına yaptıkları katkıları kesinlikle göz önüne almamaktadırlar.

TÜRK KÜLTÜRÜNDE AHMED-İ YESEVÎ: HAYATI, ŞAHSİYETİ, MESAJI VE ETKİLERİ

A) Giriş

Bundan yaklaşık dokuzyüz yıl kadar önce, Taşkent'in kuzeydoğusunda, eski Sayram (bugünkü Ispicab) şehrinde doğup, bu şehrin kuzeybatısına düşen Sir-derya havzasındaki Yesi (bugünkü Türkistan) şehrinde 1166-67 yılında vefat eden Ahmed-i Yesevî, bugünkü tarihi bilgilerimize göre, Türk halk Müslümanlığının adı bize intikal etmiş ilk öncüsü sayılır. Bugünkü Kırgızistan, Kazakistan, Özbekistan ve Türkmenistan'dan ibaret bir Orta Asya Müslümanlığı -buna kısmen Tacikistan da dahil edilebilir- bir anlamda Ahmed-i Yesevî demektir.

Bu şüphesiz, Ahmed-i Yesevî'den önce Orta Asya Türkleri arasında Müslümanlığın olmadığı anlamına gelmez; zira yaklaşık 950'lerden itibaren İranlı tüccarlar ve dervişler aracılığıyla Orta Asya'da Türkler arasında İslâm'ın nüfuz etmeye başladığı çok iyi biliniyor. Ancak Ahmed-i Yesevî'nin rolünün büyüklüğü, kendisinin, sûfîlik kanalıyla İslâm'ı Orta Asya'da Türkler arasında yayan ve söylediği *hikmet*'leriyle

Orta Asya Türkleri arasında bugüne kadar ölümsüz bir tesir bırakan tarihen müsbet ilk şahsiyet olmasından gelmektedir. Onun tarihi misyonu kısaca, İslâm'ı, İran sûfîliğinin süzgecinden geçirerek, Orta Asya'daki Budist, Şamanist ve Maniheist mistik kültürün içinden gelen göçebe ve yarı göçebe Türk boylarının anlayabileceği ve hazmedebileceği popüler ve basitleştirilmiş bir hale getirebilmiş olması şeklinde özetlenebilir. Bu ise özellikle Türk tarihi ve kültürü açısından, sonuçları bugüne kadar uzanan, pek çok bakımlardan son derece önemli, fevkalade bir hadisedir. Bu fevkalade önemli hadisenin, sonucu bugüne kadar gelen yanlarından birisi de Türk halk müslümanlığının mistik bir hüviyetle başlaması ve bulunduğu her yerde bu hüviyetini titizlikle korumasıdır. Bugün Türklerin yaşadığı her yerde Türk halk Müslümanlığı bu yüzden *evliya kültü merkezli* bir Müslümanlık tarzıdır.

O halde Ahmed-i Yesevî'yi tanımak demek, İslâmiyet'in Orta Asya macerasını tanımak demek olduğu kadar, Türk Müslümanlığını da tanımak demektir. Türk Müslümanlığını tanımak ise, İslâm'ın dünya yüzündeki önemli ve evrensel çehrelerinden birini tanımak anlamına gelir. Türk Müslümanlığı, Orta Asya'da daha ilk yıllarından itibaren, yukarda belirtilen tarihi şartlar sebebiyle sûfîlik kanalıyla teşekküle başladığından, geniş ölçüde tasavvûfî bir renk taşır. Bu yüzden Türk Müslümanlığını sûfîlikten, tasavvuftan ayrı düşünmek yanlış olur. Yine bu yüzdendir ki Türk Müslümanlığı, tarihin her devrinde engin bir hoşgörünün de sembolü olmuştur.

B) Ahmed-i Yesevî problemi

Bize intikal eden kaynaklarına bakılırsa, Türk halk sûfîlik geleneği bu geleneğin coğrafi ve kronolojik safhalarını yan-

sıtan üç evliya veya sûfî zümresinden bahseder:

1) Türkistan Erenleri,
2) Horasan Erenleri,
3) Rum (Anadolu) Erenleri.

Bunlardan birincisi, Orta Asya'da İslâm'ın yayılmasına önayak olan ve Ahmed-i Yesevî ile başlayan erken Türk sûfîlik geleneğini; ikincisi, aslında bu birincisinin de ana kaynaklarından birini teşkil eden ve aynı zamanda üçüncüsünü de geniş ölçüde etkileyen *Horasan Melâmetiyyesi*'ni, yani İran sûfîliğini; üçüncüsü ise, ilk ikisinin oluşturduğu temelde yaratılmış, Mevlânâ, Hacı Bektaş ve Yunus Emre tarafından temsil edilen Anadolu sûfîliği sentezini oluşturur.

İşte Ahmed-i Yesevî, ilhamını, yalnızca Allah'ın azabından ve gazabından korkmaya dayalı zühdî tasavvufa değil, ilahi aşka ve cezbeye dayalı, bu sebeple de geniş bir hoşgörü ve insan sevgisine ağırlık veren, her türlü benlik duygusunu kınayan Horasan Melâmetiyyesi'nden alan bir tasavvuf anlayışını temsil ediyordu. Kurduğu *Yesevîlik* (Yesevîyye) *Tarikatı* da bu temel üzerinde gelişti. O halde, yalnız Türk tarihi açısından değil, genelde İslâm'ın yayılış tarihi açısından da büyük bir önemi haiz olan bu tarihi hadisenin faili olan Ahmed-i Yesevî kim idi?

Bugün Türkiye'de Ahmed-i Yesevî'nin şahsiyeti, eserleri, fikirleri ve başardığı iş hakkında bildiklerimiz, onun belirtilen bu önemini kavrayarak bilim dünyasına ilk tanıtan merhum Fuad Köprülü'nün *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (İstanbul 1918) isimli eseriyle, bundan yaklaşık çeyrek asır sonra Türkçe *İslâm Ansiklopedisi* için yazdığı "*Ahmed Yesevî*" adındaki çok önemli makalesinin ötesine pek geçmiş sayılmaz. (Ama bugün, Orta Asya Türk dünyası ile kurulan bağlar sayesinde bu bilgilerimizi yeni malzemelerle genişletmek ve geliştirmek imkânına sahibiz.)

Ahmed-i Yesevî ve fikirleri konusunda bugün karşı karşı-

ya olduğumuz en önemli mesele, kendi yaşadığı zamana ait kaynaklara ve hatta eserlerinin orijinal nüshalarına sahip olmamaktır. Bu sebeple onun tarihî şahsiyeti ile menkabevî şahsiyetini birbirinden çok iyi ayırdetmek ve Ahmed-i Yesevî konusunda söylenecek olanları ona göre söylemek büyük bir önem kazanmaktadır. Bugün için, Bektaşîliği tanımış Anadolu ve Balkanlar hariç tutulursa, Bektaşîliği tanımamış Doğu Türk dünyası yani Volga boyları, Kafkaslar ve Orta Asya mıntakaları, Ahmed-i Yesevî'yi yaklaşık 14. yüzyılın son çeyreğiyle 15. yüzyılda bütün bu alanlara yayılan *Nakşibendîlik*'in oluşturduğu gelenekler ve bu geleneklerin içinde meydana getirilmiş kaynaklar çerçevesinde tanır. Merhum Fuad Köprülü de *İlk Mutasavvıflar*'ı, başta bizzat Ahmed-i Yesevî'ye izafe edilen bugünkü *Divan-ı Hikmet* nüshaları olmak üzere, *Reşehatü Ayni'l-Hayat* (15. yüzyıl, Ali b. Hüseyin el-Vaiz el-Kâşifi), *Cevahiru'l-Ebrar min Emvâci'l-Bihar* (16. yüzyıl, Hazinî) gibi bu çerçevede oluşmuş kaynaklara dayanarak yazmış ve burada, tam anlamıyla yüksek İslâm'ı (Sünnî İslâm) temsil eden bir Ahmed-i Yesevî portresi çizmişti. Ne var ki, Köprülü daha sonraki yıllarda nakşi geleneği dışındaki başka kaynaklara ulaşıp Türk halk sûfîliğinin mahiyetine daha fazla vâkıf oldukça ilk yaklaşımını değiştirmiş ve *İslâm Ansiklopedisi*'ne yazdığı, yukarda zikredilen makalesinde sonuç olarak şu yeni -ve bizce de gerçeğe daha yakın- görüşü ileri sürmüştü: Ahmed-i Yesevî klasik (ve tabii ki geleneksel) anlamda Sünnî değil, heterodoks bir sûfî idi. Bu sebeple onu ve *Yesevîlik* tarikatını yeniden değerlendirmek şarttır.

Fuad Köprülü'nün vardığı - ve bizde bazı araştırıcılarca bilerek dikkate alınmak istenmeyen- bu sonuç, kanaatimizce bugün Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik araştırmalarında mutlaka göz önünde bulundurulması gereken çok önemli bir yöntem meselesini gündeme getiriyor: Ahmed-i Yesevî'nin

yetişip yaşadığı, tasavvufu öğrendiği, ayrıca fikirlerini ve tarikatını yaydığı çevrelerin sosyo-ekonomik ve kültürel yapısını dikkate almadan, yalnızca -Ahmed-i Yesevî'nin ağzından çıktığı zamanki durumlarını korumadıkları çok iyi bilinen- *Divan-ı Hikmet* nüshalarına dayandırılan bir araştırma, bilimsel açıdan kesinlikle doğru sonuçlar ihtiva etmeyecektir. Çünkü bu araştırma, tarihte yaşamış gerçek Ahmed-i Yesevî'yi değil, menkabevî Ahmed-i Yesevî'yi bize verecektir. Bu ise Orta Asya'da Ahmed-i Yesevî'nin yaşadığı 12. yüzyılın popüler İslâm'ının değil, 13. yüzyılda başlayan Moğol istilasının estirdiği yeni Şamanizm rüzgârlarına karşı İslâm'ı savunmaya çalışan 15. yüzyıl *Nakşibendîlik*'inin Ahmed-i Yesevî'sidir. Orta Asya Türk Müslümanlığı açısından bizce bu da çok önemli bir tarihi değişimin sonucudur (Bu değişimin nasıl gerçekleştiği, üstünde önemle durulması gereken ayrı bir konudur). Üstelik bu Ahmed-i Yesevî, bugünkü Orta Asya Türk dünyasının kültürünü ve Müslümanlık anlayışını tanımak ve bilmek açısından son derece önemlidir. Çünkü, tarihte yaşamış gerçek Ahmed-i Yesevî'ye uymamakla beraber bu Ahmed-i Yesevî, Kazakistan'dan Türkmenistan'a varıncaya kadar, 15. yüzyıl sonrası Orta Asya Türk halk İslâm'ının (yahut Müslümanlığının) temelindeki Ahmed-i Yesevî'dir. Bu konuya aşağıda tekrar dönülecektir.

O halde bütün bunlardan sonra şunu söyleyebiliriz ki, Ahmed-i Yesevî'nin tasavvuf sistemi ve dolayısıyla *Yesevîlik* tarikatı, daha başından beri, henüz kitabî (yüksek) İslâm'ın bütün inceliklerini kavramaktan uzak göçebe ve yarı göçebe Türk boylarının oluşturduğu sosyo-ekonomik ve kültürel çevrenin yapısı gereği, çok muhtemel olarak eski kabilevî geleneksel inanç ve adetlerin geniş ölçüde yeni İslâmî kalıplar içinde yaşatıldığı heterodoks bir karakter arzediyordu. Başka bir deyişle, Melâmetî-Kalenderî sûfîliğin boyasına bürünmüş bir İslâm yorumunun temel özellikleriyle, İslâm

öncesi Budist-Şamanist-Maniheist kültürün ilginç bir karışımını yansıtıyordu. Bu İslâm yahut Müslümanlık tarzı, zaman içinde yer yer yerleşik çevrelerle temas nisbetine göre yüksek (kitabî) İslâm'ın (Sünnîlik) etkisi altına girerek gelişti, yer yer bu kabilevi yapısını korudu. Bizce tarihsel ve sosyolojik olarak, başka türlü bir gelişme de mümkün olamazdı.

C) Ahmed-i Yesevî'nin yetiştiği tasavvûfî çevre, ve tasavvûfî formasyonu

Elimizdeki kaynaklar, Ahmed-i Yesevî'nin yetişmesinde birinci derecede rolü ve etkisi olan iki kişiden bahsediyorlar: Bunlardan ilki, Nakşibendî geleneğinde de büyük bir yeri olan Hace Yusuf-ı Hemedanî, diğeri ise Arslan Baba'dır. Hace Yusuf-ı Hemedanî, Maverâünnehir, Horasan ve Irak sahalarında tamamlanan çok uzun bir süfîlik eğitimi sonunda tekrar Horasan'a dönmüş ve yerleşmiştir. Onun, 9. yüzyıldan beri zühde dayalı ahlâkçı süfîliğe karşı, ilâhî cezbe ve aşkı esas alan Melâmetî süfîliğinin en önemli merkezlerinden biri olan bu şehri seçmesinin sebebi, büyük bir ihtimalle meşrep itibariyle bu mektebi benimsemesinden ileri gelmekteydi. Bu zatın Ahmed-i Yesevî'nin yetişmesindeki payı, Nakşî kaynaklarınca öne çıkarılmaktadır. Fakat, Nakşibendî geleneği içinde yazıya geçirilmiş bugünkü *Divan-ı Hikmet* nüshaları incelendiği zaman bile ilginç bir durumla karşılaşılır: Bunlarda Hâce Yusuf-ı Hemedanî'nin adına pek rastlanmadığı halde, tıpkı Yunus Emre'nin şiirlerinde şeyhi Tapduk Baba'nın sık sık minnet ve saygıyla anılması gibi, Arslan Baba'nın çok sık anıldığı, hikmetlerin çoğunda Arslan Baba'dan büyük bir minnet ve şükranla bahsedildiği görülür. Bu ise kanaatimizce, Ahmed-i Yesevî'nin süfîlik formasyonunun daha çok bu zatın etkisiyle teşekkül ettiğini

kanıtlayan mühim bir göstergedir. Arslan Baba kimdi?

Ne yazık ki bugün için, kaynaklardaki menkabelerin dışında onun tarihî şahsiyetini aydınlatacak müsbet bilgilere sahip değiliz. Ancak menkabelere göre ta Peygamber zamanından beri hayattaymış gibi gösterilen Arslan Baba'nın yaşadığı mıntaka ve taşıdığı *Baba* unvanı, tıpkı, 1055'lerde vefat etmiş olup Hâce Yusuf-ı Hemedanî'nin de hemşehrisi bulunan Baba Tahir-i Uryan-ı Hemedanî gibi, çok muhtemel olarak bir Melâmetî-Kalenderî şeyhi olduğunu düşündürüyor. Nitekim, Ahmed-i Yesevî'nin tasavvuf terbiyesini aldığı bu bölge (Horasan bölgesi), Nişapur, Tus, Merv, vb. Ebu Said-i Ebu'l-Hayr, Baba Hemşa ve Baba Cafer gibi, bizzat kendilerini *Kalender* lakabıyla niteleyen, Melameti akımı içinden yetişme süfîlerle dolu idi. Öyle görünüyor ki, Arslan Baba da büyük bir ihtimalle bunlardan biriydi.

İşte Ahmed-i Yesevî'nin süfîlik anlayışını ve tasavvufi meşrebini kısaca açıklanmaya çalışılan bu çerçeve içinde düşünmek gerekir. O Horasan ve Maveraünnehir bölgelerinden aldığı bu tasavvuf formasyonuyla göçebe ve yarı göçebe Türk boyları arasında kendi öğretisini yaymaya ve onları fazla zorlamadan yeni dine (İslâm) ısındırmaya çalıştı.

D) Ahmed-i Yesevî kültünün ve Yesevîlik'in yayılışı

Ahmed-i Yesevî bu tarihÓl misyonunu icra ederken, merhum Fuad Köprülü'nün çok açık bir şekilde ortaya koyduğu üzere, Türkler arasında kökü çok eskilere giden geleneksel şiir kalıplarını kullandı ve bunları kendine mahsus süfîyane coşkun tavrını ekleyerek çok geniş kitlelere hitap etmesini bildi.

Ahmed-i Yesevî'nin ve *Yesevîlik*'in, ve tabiatıyla buna bağlı geleneklerin Yesi mıntakasından başlayarak zaman içinde hem Orta Asya içlerine hem de Batı'ya doğru çeşitli Türk

memleketlerinde tanınıp yayılmasını sağlayanlar, hiç şüphe yok ki, daha onun sağlığından itibaren kendilerini bu işe adayan *halife* (misyoner)leri olmuştur. Biz bu mühim tarihi şahsiyetlerin kimler olduklarını, ancak 15. yüzyıldan itibaren *Reşehâtü Ayni'l-Hayat, Cevahiru'l-Ebrar* vb. yazılı Nakşibendî kaynaklarından öğrenebiliyoruz. Bunların tahlilinden çıkan sonuçlara göre, Ahmed-i Yesevî'yi ve *Yesevîlik*'i Hakim Ata (Süleyman-ı Bakırgani) (öl. 1186), Mansur Ata (öl. 1199), Said Ata (öl. 1218) gibi halifeler Orta Asya (bugünkü Kırgızistan, Özbekistan, Kazakistan)'da yaydılar. Maveraünnehir ve Fergana vadisinde *Yesevîlik* iyice tutundu. Buradan Harezm (yaklaşık bugünkü Türkmenistan) sahasına geçildi; oradan İran'a girdi. Burada Zave şehrinde 12. yüzyıl sonlarında *Kalenderilik*'le birleşerek *Haydarîlik Tarikatı*'nı doğurdu ki, Anadolu için de son derece önemlidir. Ahmed-i Yesevî bu tarikat içinde de takdis edilen büyük pîr sıfatıyla üstün yerini korudu.

Yesevîlik'in Orta Asya'dan bir yandan Hindistan, bir yandan Anadolu istikametinde daha batıya doğru yayılışını ise, 1218'lerde başlayan Moğol istilası hızlandırdı. Bu tarihten sonra Yesevî dervişleri, hızla gelişen istilanın önünden kaçarak çeşitli gruplar halinde, meslektaşları olan Haydarîler'le birlikte bir taraftan Harezm, Horasan ve Azerbaycan üzerinden Anadolu'ya girdiler, diğer taraftan da Hindistan'a sarktılar. O halde Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik kültürünün bugün için başlıca üç ana coğrafi bölgede yayıldığını ve günümüze kadar devam ettiğini söyleyebiliriz:

1) Bugünkü Kazakistan, Özbekistan, kısmen Türkmenistan ve Tacikistan'ı ve Volga boylarını içine alan Orta Asya ağırlıklı saha,

2) Hindistan sahası,

3) Anadolu sahası.

Bugün için Türkiye tarih araştırıcılığı, Fuad Köprülü'nün çalışmaları sayesinde, birinci sahada Yesevî kültürünün ya-

yılışının tarihini ancak klasik dönem için bilmektedir. Fakat bu sahanın Nakşibendîlik sonrası, yani 15. yüzyıldan bugüne kadar olan durumu, Türkiye tarih araştırıcılığının hemen hemen meçhulüdür denilebilir. Ekim 1917 Rus İhtilali'nden sonraki durum, Alexandre Bennigsen, Chantal Lemercier-Quelquejay gibi Fransız araştırıcıların çalışmaları vasıtasıyla teferruatlı olmasa bile yine az çok takip edilebilmektedir. Ama bu bilgiler de kesinlikle yeterli değildir. Dolayısıyla 15. yüzyıldan günümüze kadar Orta Asya'daki Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik kültürü, Türkiye tarihçilerinin en kısa zamanda tanımaları gereken bir alan olarak karşımızda duruyor.

Doğrusunu söylemek gerekirse, Ahmed-i Yesevî'nin Orta Asya'da asıl mühim rol oynadığı saha, işte bu birinci saha, yani bizzat kendisinin ve Yesevîliğin doğduğu Türkistan sahası oldu. 14. yüzyılın ikinci yarısında Muhammed Bahaü'd-Din-i Nakşibend'in (öl. 1389) kurduğu *Nakşibendîlik* merhum Fuad Köprülü'nün ifadesiyle, *Maveraünnehr'in büyük İslâm merkezlerindeki Sünnî İran kültürünün Türk-Moğol paganizmine karşı bir aksülameli* olarak tarih sahnesine çıkarken, buralarda şöhreti çok yaygın ve saygın bir evliya hüviyetiyle yaşamakta olan Ahmed-i Yesevî'nin hatıralarından geniş ölçüde yararlandı. Bir yandan Ahmed-i Yesevî'nin eski imajı giderek *Nakşibendîlik*'in doktrin yapısına uygun bir manzara kazanırken, diğer yandan onun *Divan-ı Hikmet*'i aynı doğrultuda zaman içinde revizyona tabi tutuldu. İçine aynı tarzda söylenmiş başka hikmetler karıştı ve böylece zamanımıza kadar geldi. İşte bugün elimizde bulunan çeşitli *Divan-ı Hikmet* nüshaları, tıpkı bizde *Yunus Emre Divanı*'nın uğradığı değişimin benzeri bir değişime uğradı. Bu yüzden bugün Ahmed-i Yesevî'nin ağzından çıkan hikmetleri aynen toplayan bir *Divan-ı Hikmet* nüshasına sahip değiliz.

Bu değişim ve uyarlanma süreci sonunda muhtemelen bir Melâmetî-Kalenderî şeyhi olan Arslan Baba'nın en ileri

gelen halifesi Ahmed-i Yesevî, *Nakşibendîlik*'in oluşmasında katkısı bulunan ve *Hâcegân* diye anılan silsilenin bir üyesi olarak takdis olunmağa başlandı ki, *Hâce* unvanını alışı bu sebepledir. Bundan sonra o artık hep *Hâce Ahmed-i Yesevî* diye günümüze kadar anılagelecektir. Böylece Ahmed-i Yesevî ile *Nakşibendîlik*'in özdeşleşmesi süreci tamamlanmış oluyordu. Fakat bu, *Yesevîlik*'in *Nakşibendîlik* dışında mevcudiyetini sürdürmediği anlamına alınmamalıdır. Aksine, *Yesevîlik, Nakşibendîlik*'in çıkışından sonra da - eskisi kadar olmasa bile- yine hayatiyetini sürdürdü. Bu arada ünlü İranlı sûfî Necmüddin-i Kübra'nın (öl. 1221) kurduğu *Kübrevîlik* tarikatı da Orta Asya'da yayılıyordu. 15. yüzyıl, bu büyük coğrafi sahada bu üç tarikatın bir rekabet ortamı içinde yayıldıkları bir dönemi simgeler. Şurası bir gerçektir ki, *Nakşibendîlik* bu rekabetten kazançlı çıkmıştır.

Ahmed-i Yesevî ve *Yesevîlik* kültürünün etkileri o kadar köklü idi ki, bu etkiler yalnız *Nakşibendîlik* içerisine nüfuz etmekle kalmadı, Orta Asya'da *Nakşibendîlik*'in rakibi olan *Kübrevîlik* tarikatı içine de nüfuz etti. Başka bir ifadeyle, *Orta Asya sûfîliğinin temeli Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik tarafından o kadar güçlü bir şekilde atılmıştı ki, sonraki her sûfî cereyan mutlaka kendisini bu temele oturtmak zorunda olduğunu gördü*. Meselâ, *Kübrevîlik* tarikatının bir kolu olan *Zehebilik*'in ileri gelen şeyhlerinden Abdülvahhab Hoca, kendisini Ahmed-i Yesevî'nin halifelerinden Zengi Ata'nın halifesi Sadr Ata'ya dayandırıyordu. *Kübrevilik* ve *Nakşibendîlik*'in silsilelerinin içinde Ahmed-i Yesevî ve halifelerinin yer alması, Ahmed-i Yesevî'nin Orta Asya Sûfîlik geleneğindeki köklü etkisinin bir başka göstergesidir.

Her halükârda Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik kültürü artık 15. yüzyıldan itibaren çeşitli Orta Asya Türk ülkelerinde - ve özellikle bugünkü Kazakistan'da- İslâmiyet'in, halk İs-

lâmlığının ayrılmaz bir parçası haline gelmiş ve adeta İslâmiyet'le özdeş sayılır olmuştur.

İkinci saha, yani Hindistan sahası ise, bizim için hemen hemen tamamiyle meçhuldür. Hind sûfîliği tarihiyle uğraşan Batılı ve Hind kökenli Müslüman araştırıcılar ise Hind sûfîliğinde yer alan çeşitli tarikatlardaki Türk etkisinin ya farkına varamamışlar, veya önemsememişlerdir. Bu gerçeği farkeden ilk Batılı araştırmacılardan biri Simon Digby olmuşsa da, o çalışmalarında meseleyi gerektiği ölçüde vurgulamamıştır. Türk araştırıcılardan rahmetli Emel Esin ise, yaklaşık on yıl önce yayınladığı bir makalesinde, kuvvetli bir *Yesevîlik* etkisi taşıyan Haydarî dervişlerinin Hindistan'daki faaliyetlerini kısaca özetlemiştir. Nitekim 14. yüzyıl ortalarında ünlü Tancalı seyyah İbn Battuta da Hindistan'da dolaştığı pek çok yerde Haydarî dervişlerinden ve onların tekkelerinden bahseder. Fakat Hind sûfîliğinde bizzat doğrudan doğruya *Yesevîlik*'in etkisini farkeden ve buna dikkati çeken Fransız araştırıcısı Thierry Zarcone olmuştur. O, daha yakınlarda yayınlanan kısa bir yazısını yalnızca bu meseleye tahsis etmiş ve *Yesevîlik*'in doğrudan ve dolaylı olarak Hindistan'daki etkilerini dile getirmiştir.

Öyle görünüyor ki Moğol istilası başladığı zaman pek çok Yesevî şeyh ve dervişi Hindistan sahasını tercih etmiş ve daha 13. yüzyılda Keşmir vadisinden başlamak suretiyle yavaş yavaş Hindistan içlerine nüfuz etmişlerdir. Kaynaklar bunların hepsinin de Türk kökenli olduklarını gösteriyor. 16. yüzyılda ise, ünlü Osmanlı denizcisi Seydi Ali Reis, Sind ve Pencap bölgesinde bazı Yesevî dervişlerine rastlamıştı. Fakat 14. yüzyıldan itibaren Hindistan sûfîliğinde artık İran etkilerinin bollaştığını görüyoruz. Hindistan sûfîliğinde *Yesevîlik*'in etkisinin sonraki yıllarda daha çok, *Nakşibendîlik*'in bazı bazı kolları içindeki âyin ve erkanla sınırlı kaldığı gözleniyor.

Üçüncü saha olan Anadolu mıntakasına gelince, buradaki Ahmed-i Yesevî ve *Yesevîlik* kültürü, tabiatıyla en iyi yine Fuad Köprülü tarafından ortaya konulmuş, *Haydarîlik* ve özellikle *Bektaşîlik*'le bağlantısı üzerinde durulmuştur. *Yesevîlik*'in Anadolu'ya girişi de Moğol istilası akabinde, yani 13. yüzyılın ilk çeyreği içinde olmuştur. Aynı yıllarda, yine Moğol istilasının sebep olduğu göçlerle, *Yesevîlik*'e çok benzeyen bir başka Türk tarikatı, Tacü'l-Ârifin Seyyid Ebu'l-Vefa Bağdadî (öl. 1105)'nin Irak'ta kurduğu *Vefailik* tarikatı da, ünlü Türkmen şeyhi Dede Garkın'la Anadolu'ya ayak bastı. Kısmen Abdülbaki Gölpınarlı'nın bazı atıflarının dışında, Anadolu'daki etkisi itibariyle en az *Yesevîlik* kadar önemli olan *Vefaîlik* üzerinde, bugüne kadar pek durulmamıştır. *Yesevîlik*'le *Vefaîlik* arasındaki ilişki ve şaşırtıcı benzerlik üzerinde bir başka yerde durulacaktır.

13. yüzyılın ilk çeyreğinde, merhum Köprülü'nün gösterdiği üzere, Anadolu'ya bu hüviyeti temsilen gelen Yesevî ve Haydarî dervişleri, Ahmed-i Yesevî'nin vefatından sonra geçen yarım yüzyıllık bir süre içinde oluşan onunla ilgili bütün yazılı ve sözlü gelenekleri olduğu gibi buraya taşıdılar. Ahmed-i Yesevî her iki tarikatın da ortak evliyası oldu. Hatta bu devirde Ahmed-i Yesevî'nin menkabelerini anlatan bir de *Menâkıb-ı Hâce Ahmed-i Yesevî* isimli bir eserin kaleme alındığını biliyoruz. 15. yüzyıl sonlarına kadar varlığı bilinen bu menakıbname eğer bugün elimizde olsaydı, belki onun hakkında daha çok bilgimiz ve Nakşibendî kaynaklarını kontrol imkânımız bulunacaktı. Bununla beraber, bize ulaşmayan bu menakıbnameden, 15. yüzyılın sonlarında *Bektaşîlik* geleneği içinde kaleme alınan *Velayetname-i Hacı Bektaş-ı Velî*'nin yazarı Uzun Firdevsi faydalanmış ve özet olarak da olsa, Ahmed-i Yesevî'ye ait bir yazılı metin meydana getirmiştir. *Velayetname*'deki bu metin,

Nakşi kaynakları dışında, üstelik Anadolu'da meydana getirilmiş tek metin olması itibariyle bizim için büyük bir öneme haizdir.

Her halükârda bugün, *Yesevîlik*'in Anadolu'da daha 13. yüzyılda, başında Hacı Bektaş-ı Velî'nin (öl. 1270) bulunduğu *Haydarîlik* tarafından eritildiğini, *Haydarîlik*'in, Hacı Bektaş kültü etrafında gelişen bir kolunun 16. yüzyıl başlarında bağımsız hale gelerek *Bektaşîlik* tarikatını oluşturduğunu çok iyi biliyoruz. Böylece *Yesevîlik*'in 13. yüzyılda Anadolu'ya taşıdığı Ahmed-i Yesevî ile ilgili bütün geleneklere bu yüzyılda *Haydarîlik*'in, 15. yüzyıl sonlarında da *Bektaşîlik*'in vâris olduğunu; 15. yüzyılda yayılan Rumeli fetihlerine paralel olarak *Bektaşîlik*'in Balkanlar'a geçtiğini ve onun aracılığıyla da Ahmed-i Yesevî geleneklerinin buralarda tanınma imkânına kavuştuğunu söyleyebiliriz. Burada unutulmadan altı çizilecek husus, Ahmed-i Yesevî geleneklerinin Anadolu ve Rumeli sahasında 15. yüzyıla kadar yalnızca Haydarî tarikatı çevrelerine; 16. yüzyılda ise buna paralel olarak Bektaşî muhitlerine inhisar etmiş olduğudur. Diğer yandan yine 15. yüzyılda *Nakşibendîlik*'in Anadolu'ya, daha doğrusu Osmanlı İmparatorluğu sınırları içine girmesiyle birlikte, bu defa *Nakşibendîlik*'in yapısına uygun bir biçimde iyice sünnîleşmiş bir Ahmed-i Yesevî imajı birincisine paralel bir şekilde gelişti. Böylece bir yanda *Bektaşîlik*'in yapısına, diğer yanda *Nakşibendîlik*'in karakterine uygun iki Ahmed-i Yesevî ortaya çıktı ve günümüze kadar geldi. Burada şu vakıanın altını çizmek zorundayız ki, Anadolu'dan Balkanlar'a kadar uzanan geniş alan içerisinde Ahmed-i Yesevî, belirtilen bu iki tarikat çevresinin dışında ve hatta halk arasında pek tanınmak durumuna gelmedi ve hiçbir zaman Anadolu ve Rumeli'de yaşamış sûfîler kadar popüler olamadı.

E) Ahmed-i Yesevî'nin fikirleri ve öğretisi:

Bugüne kadar yapılan çalışmalar, Ahmed-i Yesevî'nin sûfîyane düşüncelerini ve öğretisini bize yansıtan, daha doğrusu Ahmed-i Yesevî'ye izafe edilen başlıca üç kaynaktan söz edildiğini gösteriyor: 1) *Defter-i Sani* adıyla anılmakta olup *Divan-ı Hikmet*'in bugün bilinen çeşitli versiyonlarını ihtiva eden nüsha, 2) *Fakrnâme*, 3) *Risale*.

Yukarda da belirtildiği gibi, *Divan-ı Hikmet*'in bugün ne yazma ne de basma nüshalarının gerçekten Ahmed-i Yesevî'nin dilinden söylenmiş hikmet'leri tam olarak ihtiva etmediğini hemen hemen bütün uzmanlar kabul etmektedirler. Türkçe'de *Divan-ı Hikmet*'in bir seçme neşrini yapan Prof. Kemal Eraslan da aynı kanaati paylaşmaktadır. Kemal Eraslan, *Fakrnâme*'nin de aslında Ahmed-i Yesevî'nin kaleminden çıkmadığını, bu eserin, mevcut *Divan-ı Hikmet* nüshalarından birinin mukaddimesi niteliğinde olduğunu belirtmektedir. *Risale* üzerinde yapılan çalışmalar ise, bunun *Fakrnâme* ile, neredeyse aynı eser denecek kadar büyük benzerlik arzettiğini göstermektedir. Kısaca söylemek gerekirse, bugün bize Ahmed-i Yesevî'nin düşünce ve öğretisini sağlam bir biçimde verebilecek, değil kendi kaleminden çıkma, kendi devrinden kalma bile herhangi otantik bir kaynağa sahip değiliz. Bununla beraber, en eski nüshası 17. yüzyıldan daha eskiye gitmeyen *Divan-ı Hikmet* nüshalarında Ahmed-i Yesevî'nin olabilecek epeyce *hikmet*'e rastlanabilmektedir. Bu eserdeki *hikmet*'lerin önemli bir kısmı, Ahmed-i Yesevî'yi tam anlamıyla Şeriat'a bağlı, zahid, Sünnî bir mutasavvıf olarak takdim etmekte, merhum Köprülü'nün *İlk Mutasavvıflar*'daki tasvirine uygun bir Ahmed-i Yesevî imajı çizmektedir. Fakat bunların yanında, tıpkı Yunus Emre'de olduğu gibi, coşkun ve cezbeli bir ilâhî aşkı terennüm eden, baskın bir *Melâmet* düşüncesini yansıtan manzumeler de bulunmaktadır. Kemal Eraslan'ın

kanaati, *hikmet*'lerin artık bir tek kişinin değil, Yesevî dervişlerinin ortak fikir ve inançlarının ürünü olduğu merkezindedir.

Halihazırdaki durumlarıyla bu *hikmet*'lere bakıldığında bunların, ilâhî aşk, Allah'ın birliği, sonsuz güç ve kudreti, Peygamber sevgisi, Peygamber'in sünnetine bağlılık, ibadetlere teşvik, kıyamet ve ahiret ahvali, zühd ve takva, insan sevgisi vb. genel olarak İslâm süfîliğinin niteliklerini yansıtan, ayrıca da *Yesevîlik*'in bazı adab ve erkânını anlatan manzumeler olduğu görülür. Bunların basit öğütler şeklinde değil, içten ve coşkun bir üslupla yazılmış olması, özellikle dikkat çekmektedir. Bu itibarla bu manzumeleri günümüz ortamına göre değil, yazıldıkları ortama göre değerlendirdiğimiz zaman, basit, fakat zorlu bir göçebe hayatı süren 12. yüzyıl bozkır insanlarının üstünde ne ölçüde güçlü bir etki meydana getirmiş olduğunu anlamak hiç de zor olmaz. Bizce Ahmed-i Yesevî'yi doğru anlamak için yapılması gereken de budur.

Aşk ve insan sevgisi teması, tıpkı Yunus Emre'deki gibi güçlü bir şekilde işlenmiştir. Ahmed-i Yesevî, tıpkı Yunus Emre gibi aşksızlara acır:

Aşk davasını bana kılma sahte âşık
Âşık olsan bağrın içinde göz kanı yok
Muhabbetin şevki ile can vermese
Boşa geçer ömrü onun, yalanı yok

Zahid olma, âbid olma âşık ol sen
Mihnet çekip aşk yolunda sadık ol sen
Nefsi tepip dergâhına layık ol sen
Aşksızların hem canı yok, imanı yok.

Onun nazarında insanları incitmek en büyük suçtur. Bu bakımdan Müslüman olsun, kâfir olsun farketmez:

Sünnet imiş, kâfir de olsa incitme sen
Hüda bizardır katı yürekli gönül incitenden
Allah şahit, öyle kula hazırdır Siccin (Cehennem)
Bilginlerden duyup bu sözü söyledim işte.

Ona göre, sevgi kadehinden içmeden bu dünyayı terk etmek büyük talihsizliktir:

Vah ne yazık, sevgi kadehinden içmeden
Çoluk çocuk ev barktan tam geçmeden
Suç ve isyan düğümünü burada çözmeden
Şeytan galip, can verende şaştım işte.

F) Bugünkü Türk dünyasında Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik:

Bugünün Türk dünyasında özellikle Orta Asya'da Ahmed-i Yesevî, adı İslâm ile özdeşleşmiş hemen hemen tek kişidir denilse yeridir. O artık tarihi kişiliğinden sıyrılmış, efsaneleşmiş bir şahsiyet olarak, Altaylar'dan Volga boyu Türkleri'ne kadar, Kazaklar, Kırgızlar, Özbekler ve Türkmenler arasında *Pir-i Türkistan Ahmed-i Yesevî, Hoca Yesevî* veya *Ata Yesevî* olarak takdis edilmektedir. Türkistan (eski Yesi) şehrinde bulunan ve Timur tarafından inşa ettirilen türbesi kutsal bir ziyaret makamı olarak her yıl binlerce insan tarafından, dilek dilemek, şifa talebinde bulunmak üzere ziyaret edilmektedir.

Ahmed-i Yesevî bugün Orta Asya'da *Nakşibendîlik,* Anadolu ve Balkanlar'da ise *Bektaşîlik* gelenekleri gibi, meşreb ve inanç itibariyle birbirine taban tabana zıt iki sûfî geleneğine bağlıdır. Anadolu'daki *Nakşibendîlik* geleneğinde ise, Orta Asya'daki kadar büyük bir öneme sahip değildir; yalnızca *Hacegan*'dan biri olarak saygı görür. Bektaşî geleneği de tabiatıyla ona, Hacı Bektaş-ı Velî'den sonra yer verir. Bu çevrelerin dışında ise Ahmed-i Yesevî, Anadolu'da bir Mev-

lânâ, bir Hacı Bektaş ve bir Yunus Emre kadar kamuoyuna mal olmamıştır. Bu böyle olmakla beraber, son ikisinin sûfîlik geleneğinin kökünde Ahmed-i Yesevî'nin büyük etkisi kesinlikle her türlü tartışmanın dışındadır.

Orta Asya'da halen *Divan-ı Hikmet* adeta mukaddes bir metin olarak okunmağa devam etmektedir. Buradaki *hikmet*'ler, büyük bir saygı ile ezberlenmekte, hatta yalnız erkekler değil, kadınlar arasında da *Yesevî-han* denilen ezbere hikmet okuyucular bulunmaktadır. Bu Yesevî-hanlar, -tıpkı bizdeki Mevlid merasimleri gibi- çeşitli vesilelerle yapılan toplantılarda Ahmed-i Yesevî'nin *hikmet*'lerinden parçalar okumakta, halk da kendilerini büyük bir vecd içinde dinlemektedir.

Yesevîlik'e gelince, bu tarikatın daha 13. yüzyılda Anadolu'da Haydarîlik tarafından eritildiğine, 16. yüzyılda ise, *Haydarîlik*'ten doğan *Bektaşîlik*'in bu vasıtayla bütün Yesevî geleneklerine varis olduğuna yukarda değinilmişti. Bugün artık Anadolu ve Balkanlar'da Yesevî geleneklerini daha çok *Bektaşîlik* temsil etmektedir.

Orta Asya'da ise, daha önce belirtildiği gibi, 14. yüzyılın son çeyreğinden itibaren *Nakşibendîlik*'in benzer bir şekilde Yesevîlik'i tamamen kendi içinde eritmeğe başladığını, Yesevî geleneklerine kendi yapısına uygun yepyeni bir biçim ve muhteva kazandırdığını biliyoruz. Bu eritme süreci yer yer 16. yüzyıla kadar sürmüştür. Bu yüzyıla kadar, hâlâ şurada burada *Nakşibendîlik* dışında çeşitli Yesevî grupları varlıklarını sürdürmekteydiler. 16. yüzyıldan sonra ise yalnızca Fergana vadisinde hâlâ kalabalık gruplar halinde Yesevîler bulunuyordu. 19. yüzyılda bile bunlar hâlâ varlıklarını sürdürüyorlardı. Orta Asya'da Sovyet rejimi altındaki Müslüman Türk zümreleri ve dolayısıyla bunlar arasındaki sûfî tarikatları üzerinde kıymetli çalışmalar yayınlamış bulunan tanınmış Fransız âlimleri Alexandre Bennigsen ve Chantal

Lemercier-Quelquejay'in araştırmalarına göre, 19. yüzyılın ikinci yarısında Yesevîlik Tarikatı, *Laçiler* adıyla yepyeni bir yapılanmaya girdi.

Heterodoks bir nitelik arzeden ve militan bir yapıya sahip bulunan *Laçiler,* 1870 yılında, Hokand hanı tarafından zındık olduğu gerekçesiyle idam edilen Sanivar adlı bir Yesevî şeyhi tarafından kurulmuştu. Ancak takibata uğraması sebebiyle tarikat varlığını gizli olarak sürdürmüş, özellikle Kırgızlar arasında taraftar bulmuştu. Bu tarikat mensupları gizli gizli düzenledikleri toplantılarda kadın erkek bir araya gelerek musiki eşliğinde *hikmet*'ler okudukları için, seks âlemi yaptıkları gerekçesiyle takibata uğratılmaktaydılar. *Laçiler,* Ekim 1917 ihtilâlini önce olumlu karşılamışlarsa da, sonradan yeni rejimle anlaşamayarak açıktan açığa ona karşı koymaya başlamışlar, neredeyse rejime karşı girişilen - mesela Basınacı hareketi gibi- her harekete katılmışlardı.

1920 yılı, *Laçiler* içinden yeni bir Yesevî kolunun daha tarih sahnesine çıkmasına şahit oldu. Basınacılar'la birlikte savaşmış bir Yesevî şeyhi olan Ebu Muttalib Gatibaldiev, *Saçlı İşanlar* adı verilen tarikatını kurdu. Bennigsen ve Chantal-Lemercier'ye göre *Saçlı İşanlar,* Sovyet otoritelerince, terörist metotlarla rejime karşı her türlü militan hareketi düzenlemekle suçlanıyorlardı. Bu sebeple şeyhleri zaman zaman tutuklanıyor ve yargılanıyorlardı. 1950'li yıllarda bu tarikatın şeyhlerinden bir hayli hüküm giyen olmuştu. Bu tarikatın halihazırdaki mensupları arasında bilhassa Kırgız, Özbek ve Tacikler bulunmaktadır. Gerek *Laçiler,* gerekse *Saçlı İşanlar* tarikatları, merkezi bir yönetime göre teşkilatlanmış olup, *Laçiler*'de şeyhe *Ata,* ötekilerinde ise *Pir* veya *Işan* denilmektedir. Bu tarikatlar halen varlıklarını sürdürmektedirler.

Görüldüğü gibi Ahmed-i Yesevî'nin etkileri ve Yesevîlik kültürü, aradan geçen yüzyıllara rağmen giderek kaybolmak şöyle dursun, daha da güçlenerek özellikle Orta Asya'da günümüze kadar canlı bir şekilde gelmiş, Orta Asya halk Müslümanlığıyla özdeşleşerek bir yandan Nakşibendîlik içinde, bir yandan kendi başına varlığını sürdürmüş, hatta kendine mahsus bir folklor oluşturmuştur. Öte yandan Hindistan ve Anadolu sûfîliğini de geniş ölçüde etkilemiş, buralarda yeni tasavvufî yapılanmaların oluşmasına katkıda bulunmuştur.

O halde günümüzde yapılması gereken şey, Ahmed-i Yesevî etrafında oluşan bu büyük sûfî geleneğin, Anadolu'dan Asya içlerine kadar yayılan geniş alanda meydana getirdiği kültürü bütün yönleriyle, mevcut bütün malzemeyi toplayarak çok iyi bir analiz ve değerlendirmeye tabi tutmak, bugünün Türk dünyasındaki anlamını ve fonksiyonunu tesbite çalışmaktır. Böyle bir mesai başlıca şu safhalardan oluşmalıdır:

A) Önce, hangi devirden olursa olsun, Yesevî kültürü ile ilgili mevcut bütün yazılı metinler toplanıp tasnif edilip yayınlanmalıdır. *Dîvân-ı Hikmet* koleksiyonlarının sistematik neşri de buna dahildir.

B) *Nakşibendîlik* içindeki etkileri dahil, *Yesevîlik*'in bir sûfî tarikatı olarak bugün mevcut durumu çok iyi bir şekilde tesbit edilmelidir.

C) Halk Müslümanlığı içinde aldığı folklorik görünümler, uygulamalar, şifahi rivayetler ve ikonografik malzeme ses ve görüntü olarak zapta geçirilip muhafaza altına alınmalı, ayrıca bilimsel tahlile tabi tutulmalı ve sonuçları yayınlanmalıdır.

D) Bütün bu mesaiyi gerçekleştirecek Türkiye'li ve Orta Asya'lı bilim adamlarını bir işbirliği çerçevesinde bir araya

getirecek ve gerekli finansmanı sağlayacak ortak bir araştırma kurumu tesis edilmelidir.

E) Bu araştırma kurumu, bütün bu mesaiyi iyi bir planlama sonucu, en fazla beş senede gerçekleştirebilir. Bu sürenin sonunda da *Türk dünyasında Ahmed-i Yesevî* ve *Yesevîlik kültürü*'nü muhtelif cepheleriyle tanıtan, bilimsel ve popüler nitelikli iki versiyon halinde, sistematik bir plan çerçevesinde ortak sentetik araştırma eserleri yayınlamanın yollarını araştırmalıdır. İşte Ahmed-i Yesevî'nin Türk dünyasındaki gerçek rolü ve etkisi bu yolla ancak ciddi bir şekilde meydana konulmuş olur.

SEÇİLMİŞ BİBLİYOGRAFYA

Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1976, 3. bs.

Fuad Köprülü, "Ahmed Yesevî", *İslâm Ansiklopedisi*.

A. Zeki Velidi Togan, "Yesevîliğe dair bazı yeni malumat", *Fuad Köprülü Armağanı (Melanges Köprülü)*, İstanbul 1953.

Kemal Eraslan, *Ahmed-i Yesevî, Dîvân-ı Hikmet'ten Seçmeler*, Ankara 1991, 2. bs.

Kemal Eraslan, "Yesevî'nin Fakrname'si", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, XXII (1977).

Irene Melikoff, "Ahmet Yesevî and turkic popular Islam", *Utrecht Papers on Central Asia*, Utrecht Turkological Series: 2, Utrecht 1987.

Irene Melikoff, "Les origines centre-asiatique du soûfîsme anatolien", *Turcica*, XX (1988). (Her iki yazının Türkçe çevirisi şurada yayınlanmıştır: Irene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar (Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları)*, çev: Turan Alptekin, İstanbul 1993, Cem Yayınevi).

Les Ordres Mystiques dans l'Islam (Cheminements et Situation Actuelle), ed. A Popovic - G. Veinstein, Paris 1985.

A. Bennigsen-Ch. Lemercier- Quelquejay, *Le Soûfî et le Commissaire (Les Confreries Musulmanes en URSS)*, Edition du Seuil, Paris 1986 (*Sûfî ve Komiser; Rusya'da İslâm Tarikatları*, çev. Osman Türer,Ankara 1988).

Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri, (26-27 Eylül 1991, Ankara), Ankara 1992.

Thierry Zarcone, "Hindistan'da Türk tasavvufu: Yesevîyye örneği", çev. Süleyman Derin, *Dergâh*, sayı: 38, yıl: 1993.

Anadolu Halk Sûfîliğinde Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik Problemi*

Türk halk sûfîlik geleneğinin bize intikal eden kaynaklarında, bu geleneğin coğrafî ve kronolojik evrelerini birlikte yansıtan üç evliyâ zümresinden bahsedilir:

1. Türkistan Erenleri,
2. Horasan Erenleri,
3. Rum Erenleri.

Bunlardan birincisi, Türkler'in İslâm'ı kabulleri ile beraber Orta Asya'da başlayan en erken sûfîlik geleneğini temsil eder. İşte Ahmed-i Yesevî (öl. 1167), bu geleneğin kurucusu sayılır ve bu yüzden de *Pîr-i Türkistan* diye nitelendirilir.[1] 14. yüzyılın sonlarına doğru Yesevîlik'le aşağı yukarı aynı mıntakalarda teşekkül eden Nakşibendîlik geleneğinin

(*) *Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, Kültür Bakanlığı, HAKAD Başkanlığı, (26 Eylül-1 Ekim 1991, Ankara), Ankara 1992, ss. 75-84 içinde yayımlanmıştır.

1 Msl. bk. Ferideddin-i Attar, *Mantık al-Tayr*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1968, Millî Eğitim Bak. Yay., 3. bas., II, 34; ayrıca bk. *Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî: Vilâyetnâme*, nşr. A. Gölpınarlı, İstanbul 1958, s. 5. Türk halk sûfîliğinin ve yukarda sayılan kategorilerinin güzel bir tahlili şurada gerçekleştirilmiştir: Irène Mélikoff, "Les origines Centre-Asiatiques du soufisme anatolien", *Turcica*, XX (1988), ss. 7-18.

de doğuşuna etkisi olduğu için *Hâcegân* silsilesinden sayılmış, bu sebeple de *Hâce-i Türkistan* şeklinde kaynaklarda zikredilmiştir.

Biz burada, Pîr-i Türkistan Hâce Ahmed-i Yesevî ile teşekkül eden Türk halk sûfîlik geleneğinin, bu arada tabiatıyla onun kurduğu Yesevîlik Tarikatı'nın Anadolu'daki mâcerâsını ele almaya çalışacağız. Ancak buna girişmeden önce, Ahmed-i Yesevî'nin, yaşadığı dönemde ve coğrafyada nasıl bir tasavvuf anlayışını temsil ve propaganda ettiği, bu anlayışın kaynağı, başka bir ifadeyle onun sûfî kimliği konusunda şahsî görüşlerimizi belirtmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Bilindiği gibi, Yunus Emre'de olduğu üzere, Ahmed-i Yesevî'yi de bilim dünyasına ilk tanıtan ve önemini kavratan yine merhum Fuad Köprülü olmuştur. O, İttihat ve Terakkî dönemi ile başlayan Türkçülük siyaseti çerçevesinde, İslâm'ın Türkler'e mahsus biçimini araştırmak maksadıyla Türk halk sûfîliğini incelemeye girişmiş, Ahmed-i Yesevî'nin ilk kısmını teşkil ettiği ünlü *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (İstanbul 1918) isimli eseri, bu çalışmanın bir ürünü olarak gün yüzü görmüştür.[2]

Merhum Fuad Köprülü o zaman, hemen tamamiyle Nakşibendî gelenekleri çerçevesinde kaleme alınan *Cevâhiru'l-Ebrar*, *Reşehâtü Ayni'l-Hayât* ve hattâ bizzat Ahmed-i Yesevî'nin *Dîvân-ı Hikmet*'i vb. temel kaynaklara dayandığından, *İlk Mutasavvıflar*'da tasvir edilen Ahmed-i Yesevî de, bütünüyle Nakşibendîlik süzgecinden geçmiş bir Ahmed-i Yesevî idi. Bu gerçek bugün aşağı yukarı konunun bütün uzmanlarınca bilinmektedir. Ne var ki Köprülü, daha sonraki yıllarda Nakşibendî geleneği haricindeki kaynaklara ulaşıp Türk halk sûfîliğinin mâhiyetine daha fazla vukûf kazan-

---

2 *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1976, 3. bs. Diy. İş. Bşk. Yay., ss. 11-180.

dıkça bu görüşünü değiştirmek zorunda kalmıştı. Bu da herkesçe bilinir. Nitekim o, *İslâm Ansiklopedisi*'nin 1940'larda yayınlanmaya başlayan Türkçe versiyonuna yazdığı "*Ahmed Yesevî*" maddesinde bu söylediğimiz hususu açıkça ifade etmiş ve kendi kendini düzeltmiştir.[3] Özet olarak Köprülü, bu maddede şu yeni görüşünü ileri sürmektedir: Ahmed-i Yesevî klâsik anlamda Sünnî değil, heterodoks bir süfîdir. Elde mevcut *Dîvân-ı Hikmet* nüshalarının hiçbiri onun zamanına ait olmayıp, tamamen Nakşibendî geleneklerine göre sonradan düzenlenmiştir. Dolayısıyla Ahmed-i Yesevî'yi ve Yesevîliği bu açıdan değerlendirmek gerekir.[4]

Fuad Köprülü'nün vardığı bu sonuç, kanaatimizce bugün Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik araştırmalarında -bizce bazı çevrelerde bilerek ihmal edilen ama- mutlaka göz önüne alınması gereken çok önemli bir yöntem meselesini gündeme getiriyor: Ahmed-i Yesevî'nin yetişip yaşadığı, süfî formasyonunu kazandığı, ayrıca fikirlerini ve tarikatını yaydığı, benimsettiği çevrenin sosyal ve kültürel yapısını dikkate almadan, yalnızca bugünkü *Dîvan-ı Hikmet* nüshalarına dayandırılan bir araştırma, bizi daha başlangıçta yanlış yola sokar. Çünkü bu araştırma bize Nakşibendîliğin damgasını taşıyan, kısaca Nakşîleşmiş bir Ahmed-i Yesevî'yi ve Yesevîliği sunar. Bu ise, Moğol istîlasının sonrasında başlamış ve zamanımıza kadar tesirleri ulaşan bir Yesevîlik ve Ahmed-i Yesevî imajıdır. Bu imaj tabii ki kültür tarihi ve Orta Asya Türklüğü'nün bugünkü kültürünü tanımak ve bilmek açısından son derece önemlidir ve mutlaka sağlam bir şekilde incelenip değerlendirilmesi gerekir. Ama bu, tarihte yaşamış Ahmed-i Yesevî'yi ve onun kurduğu gerçek Yesevîliği bize vermez. Nakşîlik öncesi bu Yesevîlik tarihi, Türkiye

3 Bk. İA, I, 210-215.

4 *A.g.m.*, s. 212.

kültür tarihi için son derece bilinmesi gerekli bir konudur. Bu itibarla Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik araştırmalarında bu farklılaşmaya dikkat etmek zorundayız. Aksi halde tamamiyle yanılırız.

Aslında Fuad Köprülü'nün vardığı sonuçta haklı olduğunu, kendisinin vefatından sonra içerde ve dışarda yapılan birtakım araştırmalar bugün yeterince gösterecek durumdadır. Nitekim Ahmed-i Yesevî ve *Dîvan-ı Hikmet* üzerinde uzun zamandan beri çalışan Prof. Dr. Kemal Eraslan'ın vardığı sonuçlar da Köprülü'yü destekler mâhiyettedir.[5] Bununla beraber, ne merhum Köprülü, ne de öteki araştırmacılar Ahmed-i Yesevî'nin heterodoks bir süfî olduğunu benimsemelerine karşılık, bunun adını ve ne tür bir heterodoks süfîlik olduğunu belirtmemişlerdir. Yalnız burada, bizde özellikle bazı araştırıcıların o dönem Ahmed-i Yesevî'nin yaşadığı coğrafyada İslâm'ı kabul eden göçebe Türk zümrelerinin sosyo-kültürel yapısını yeterince hesaba katmamalarından ve *heterodoksi* terimini -nedendir bilinmez- illâ *sapık inançlar* ile yorumlamalarından doğan bir yanılgıya temas etmek gerekiyor. Oysa bu terimi Sünnî İslâm'a karşı koymak amacını güden bir "sapık İslâm" anlayışının ifadesi olarak yorumlamak doğru değildir. Doğru olan, sosyo-kültürel yapıları, İslâm'ı henüz kabul ettikleri için, kitâbî ve doktriner bir İslâm anlayışına yeterince nüfuz etmeye -çok tabiî olarak- mâni teşkil ettiğinden, İslâm'ı ister istemez eski inançlarının doğrultusunda ve etkisinde anlamak zorunda olan, bu yüzden de kitabî İslâm'dan bazı konularda farklılaşmış bir İslâm anlayışı geliştiren zümrelerin inançları olarak anlamaktır. O devirde bu zaten başka türlü de olamazdı.

---

5 Bk. Ahmed-i Yesevî, *Dîvan-ı Hikmet'ten Seçmeler*, Haz. Prof. Dr. Kemal Eraslan, Ankara 1983, Kültür ve Turizm Bk. Yay., ss. 39-50.

İşte bu yüzden bizim şahsî kanaatimiz, Ahmed-i Yesevî'nin gerçek sûfî hüviyyetinin, bugün elimizde mevcut Bektaşî kaynakları tarafından yansıtıldığı merkezindedir. Çünkü yukarda işaret ettiğimiz sebep yüzünden Nakşibendî geleneği hariç tutulursa, Anadolu'daki başka hiçbir sûfî gelenek Ahmed-i Yesevî'den bahsetmez. Bunun neden böyle olması gerektiğini anlayabilmek için, Ahmed-i Yesevî'nin yetiştiği sûfî çevre ile, yaşadığı ve fikirlerini yaydığı çevreyi çok iyi tahlil etmek ve değerlendirmek gerekir.

Elimizdeki bilgiler, Ahmed-i Yesevî'nin yetişmesinde birinci derecede rolü ve etkisi olan iki kişiden bahsediyorlar: Bunlardan ilki, Nakşibendî geleneğinde de büyük bir yeri olan Hâce Yusuf-ı Hemedanî,[6] diğeri ise Arslan Baba'dır.[7] Hâce Yusuf-ı Hemedanî, Mâverâünnehir, Horasan ve Irak sâhalarında tamamlanan çok uzun bir sûfî eğitim sürecinin sonunda, tekrar Horasan'da karar kılmış ve yerleşmiştir.[8] Onun, 9. yüzyıldan beri zühde dayalı ahlâkçı sûfîliğe karşı, ilâhî cezbe ve aşkı esas alan Melâmetî mektebinin en önemli merkezlerinden olan bu şehri seçmesinin sebebi açıktır: Çünkü kendisi, çok açık bir şekilde görülüyor ki, bir melâmetî sûfîsidir. Dolayısıyla Hâce Yusuf-ı Hemedânî hakkında Nakşibendî kaynaklarında yer alan bilgilerin de gerçeği yansıtmadığı, bu yüzden de ihtiyatla karşılanması gerektiği kanaatindeyiz. Bizce o da, şimdi sözünü edeceğimiz Arslan Baba gibi, Sünnî sûfîlik anlayışının epeyce dışında bir Melâmetî idi.

Ahmed-i Yesevî'yi Hâce Yusuf-ı Hemedânî'den çok daha fazla etkilediğine şüphe bulunmayan, bu sebeple Nakşibendîlik sonrası kaynaklardaki menkabelerde ve *Dîvân-ı Hik-*

---

6 Hâce Yusuf-ı Hemedânî ve ilgili bibliyografya için bk. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, ss. 64-74.

7 Arslan Baba'ya dair bk. Köprülü, *a.g.e.*, ss. 28-29.

8 *A.g.e.*, ss. 65-66.

met nüshalarında bile sık sık anılan Arslan Baba'nın ise,[9] bir Melâmetî-Kalenderî şeyhi olduğu, çok daha büyük bir ihtimaldir. Hattâ, tıpkı 1055'lerde vefat etmiş bulunan ünlü Kalenderî şeyhi Baba Tâhir-i Uryân-ı Hemedânî gibi,[10] taşıdığı *Baba* unvanı bu ihtimali epeyce kuvvetlendiriyor.

Şurası unutulmamalıdır ki, Hâce Yusuf-ı Hemedânî'nin memleketi olan Hemedan, Baba Tâhir örneğinde de görüldüğü üzere, ünlü Melâmetî-Kalenderî şeyhleri yetiştirdiği gibi, Nişapur, Tus, Merv ve benzeri şehirler,[11] 10. ve 11. yüzyıllarda Ebü Saîd-i Ebu'l-Hayr,[12] Baba Hemşâ ve Baba Câfer[13] gibi, kendilerini bizzat *Kalender* ismiyle tavsif eden sûfîlerle dolu idi ve bunlar Melâmetî sûfîliğinin içinden geliyorlardı.[14] Bize göre Arslan Baba da bunlardan yalnızca biri idi. Arslan Baba'nın Ahmed-i Yesevî üstündeki etkisi o kadar büyüktür ki, hikmetlerinde Hâce Yusuf-ı Hemedânî'nin adına pek rastlanılmamakla beraber, Arslan Baba'nın adı sık sık, büyük bir saygıyla anılır.

Bizce Ahmed-i Yesevî'nin sûfîlik anlayışını ve meşrebini işte bu Melâmetî-Kalenderî akımı içinde mütâlâa etmek,

---

9 Msl. bk. Eraslan, *Dîvan-ı Hikmet*, ss. 61, 69-70, 103, 123 vs.

10 Baba Tâhir-i Uryân-ı Hemedânî hakkında yeterli bilgi ve bibliyografya için bk. E.G. Browne, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1905, II, 259 vd.; V. Minorsky, "Baba Tahir Uryan", *EI1*, 2.

11 Melâmetîliğin doğuşu ve gelişmesi, önemli temsilcileri ve yayıldığı mıntakalar hakkında yeterli bilgi şuralarda bulunmaktadır: Sâdık Vicdânî, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyye'den Melâmîlik*, İstanbul 1338-1340; Abdülbaki (Gölpınarlı), *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul 1931, ss. 3-26; Ö. Rıza Doğrul, *İslâm Tarihinde İlk Melâmet*. İstanbul 1950.

12 Ebü Saîd'e dair bk. R.A. Nicholson, "Abû Sa'îd", *EI1*, 2.

13 Baba Tâhir ile birlikte dolaşan bu iki Melâmetî-Kalenderî şeyhi için bk. er-Râvendî, *Râhatu's-Sudûr ve Âyetü's-Sürûr*, çev. Ahmed Ateş, Ankara 1957, Türk Tarih Kur. Yay.; I, 97-98.

14 Meselâ Baba Tâhir bir rubâîsinde kendisini bizzat *Kalender* kelimesi ile nitelemektedir (bk. Ömer Kavalcı, *Baba Tahir Uryan ve Şiirleri*, Ankara 1989, Kültür Bakanlığı Yay., s. 24).

doğruya yakın bir teşhis olacaktır. Bunun bir başka göstergesi de, Ahmed-i Yesevî'ye izâfe edilmekte olup Prof. Kemal Eraslan tarafından yayınlanan *Fakrnâme* (İstanbul 1977) isimli eserdir.[15] Kemal Eraslan'a göre, aslında *Dîvân-ı Hikmet*'in mukaddimesi niteliğini taşıyan, fakat gerçekte Ahmed-i Yesevî'nin kaleminden çıkmamış bulunan bu eserde bile,[16] isimleri zikredilen, Şakîk-i Belhî (öl. 812),[17] Ahmed-i Câmî-i Nâmıkî (öl. 1141)[18] ve aşağıda kendinden bahsedeceğimiz Kutbu'd-Dîn Haydar (öl. 1205)[19] gibi önemli şahsiyetlerin hep Melâmetî-Kalenderî çevrelere mensup olması boşuna değildir. Şakîk-i Belhî, 10. yüzyılda Belh'te yaşamış çok ünlü bir melâmetî şeyhidir. Ahmed-i Câmî, 16. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda bile yaygın bir Kalenderî tarikatı olan Câmîliğin kurucusudur. Kutbu'd-Dîn Haydar ise, bizzat Ahmed-i Yesevî'nin müridlerinden olup, yalnız İran ve Orta Asya'da değil, Hindistan ve Anadolu'da 13. yüzyıldan itibaren Kalenderîliğin en yaygın ve en faal kolunu teşkil eden Haydarîliğin kurucusudur. Kanaatimizce öteki göstergeler olmasa bile, tek başına Ahmed-i Yesevî ve Kutbu'd-Dîn Haydar ilişkisi dahi Ahmed-i Yesevî'nin Melâ-

---

15 Bk. "Yesevî'nin Fakrnâmesi", nşr. Kemal Eraslan, *TDED*, XXII (1977), ss. 45-120.

16 Bk. *a.g.m.*, s. 45.

17 Bk. *a.g.m.*, metin kısmı, s. 71 (Şakîk-i Belhî hakkında bk. Abdülkerîm Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1978, ss. 90-91; Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcub*, çev. S. Uludağ, İstanbul 1982, ss. 210-211; Feridu'd-Dîn Attar, *Tadhkiratu'l-Awliya*, neşr. R.A. Nicholson, London 1905, I, 196-202).

18 Bk. *Fakr-nâme*, metin kısmı, aynı yerde (Ahmed-i Câmî-i Nâmıkî için bk. Lâmiî, *Terceme-i Nefehâtü'l-Üns*, İstanbul 1270, ss. 392-393; Hidâyet, *Tezkire-i Riyâzu'l-Ârifîn*, Tahran 1305 hş., ss. 32-33.).

19 Bk. *Fakr-nâme*, metin kısmı, aynı yerde (Kutbu'd-Dîn Haydar'a dair msl, bk. Muînu'd-Dîn-i Esfirâzî, *Ravzatu'l-Cennât*, Tahran 1338 hş., ss. 229; Devletşah, *Devletşah Tezkiresi*, çev. Necati Lugal, İstanbul 1977, 2. bs., ss. 212-213; Ali Şîr Nevâyî, *Nesâyimu'l-Mahabbe*, nşr. Kemal Eraslan, İstanbul 1979, ss. 383-384; M. Mâsum-ı Şirazî, *Tarâiku'l-Hakayık*, Tahran (tarihsiz), II, 642).

metî-Kalenderî sûfîliği içinde mütâlâa edilmesi için yeterlidir.

O halde tarihte yaşamış gerçek Ahmed-i Yesevî'nin, gerçek sûfî kimliğinin Nakşibendî kaynaklarında tasvir edildiği biçimde olduğunu bugün kabul edemeyiz. Horasan Melâmetî-Kalenderî mektebinden yetişen Ahmed-i Yesevî'nin, tamamiyle İslâm öncesi eski Türk Budist, Şamanist ve Maniheist mistik kültür sâhalarının içinde kalan Siriderya, Fergana, Sayram, Taşkent ve Balasagun havâlisindeki göçebe Türkler arasında, Fuad Köprülü'nün veciz ifadesiyle "Mâverâünnehr'in büyük İslâm merkezlerindeki Sünnî İran kültürünün Türk-Moğol paganizmine karşı bir aksülameli olan" Nakşibendîliğin[20] tasavvuf anlayışına sahip olması, bizce aklen, tarihen ve sosyolojik olarak mümkün değildir. Çünkü İslâmiyet'i henüz kabul etmekle beraber, 1. yüzyılda bile hâlâ eski Şamanist, Budist ve Maniheist kültürlerin geniş ölçüde kalıntılarını saklayan bu insanların kitabî bir İslâm anlayışına dayalı Sünnî bir sûfîyâne hayatı yürütebilmeleri imkân dahilinde olamaz. Bu ancak, belirli bir zaman sonra, büyük şehirlerde kitabî eğitime dayalı Sünnî İslâm anlayışının yayılmasıyla Nakşibendîliğin doğduğu 14. yüzyılda mümkün olabilecektir. Bu itibarla, Ahmed-i Yesevî'nin yaşadığı dönemde bu mıntakalardaki sûfîliğin kaçınılmaz bir şekilde heterodoks bir nitelik arzetmesi çok tabiidir. Nitekim bu vâkıanın bu şekilde cereyan ettiğini, 11.-13. yüzyıllardan kalan arkeolojik verilere dayanarak rahmetli Emel Esin müdellel bir şekilde göstermiştir.[21]

O halde bütün bunlardan sonra şunu söyleyebiliriz ki, Ahmed-i Yesevî'nin kurduğu Yesevîlik Tarikatı, daha kuruluşunda heterodoks bir yapı arzediyordu; yani Melâmetî-

20 Bk. Köprülü, "Ahmed Yesevî", *İA*, I, 212.

21 Bk. E. Esin, "Les dervis hétérodoxes turcs d'asie centrale", *Turcica*, XVII (1985), 7-40.

Kalenderî süfîliğin bütün özelliklerini yansıtıyordu. Eğer bu sûfî anlayışın temel nitelik ve hususiyetleri iyi bilinirse, Nakşibendîlik süzgecinden geçtikten sonra bile Yesevî kaynaklarında, menkabelerinde ve *Dîvân-ı Hikmet*'te bu ruhu yansıtan izlere hâlâ rastlanabildiğini görebiliriz. Meselâ kuru zühdü kınayan, dünyayı küçümseyen, sevgiye dayalı ilâhi aşkı kendine temel alan *Melâmet* anlayışı, eserde bu terimle defalarca dile getirildiği gibi,[22] tıpkı Yunus Emre ve Kaygusuz Abdal tarzında, aynı ton ve üslupla aynı ilâhî aşk duygusunu tekellüfsüzce terennüm eden mısrâlar da bulunmaktadır.[23]

Yesevîlik gerek Ahmed-i Yesevî'nin sağlığında, gerekse vefatından sonra, halifeleri Hakîm Ata (öl. 1186), yani Süleyman Bakırganî, Mansur Ata (öl. 1199), Said Ata (öl. .1218) vb. önemli şahsiyetler aracılığıyla gelişerek bütün Türkistan'a yayıldı;[24] Mâverâünnehir ve Hârezm sâhalarında kuvvetlendi; Moğol istîlâsına tekaddüm eden senelerde Horasan ve Âzerbaycan'a geldi ve İran'a girdi. Moğol istîlâsıyla beraber, bütün bu sayılan mıntakalardan yola çıkan göç dalgalarıyla da nihayet Anadolu'ya nüfuz etti.[25]

Yesevîliğin Moğol istîlâsıyla Orta Asya'da başlayan ve 14. yüzyılda Nakşibendîliğin teşekkülüyle onun tarafından kendi bünyesinde eritilerek ortadan kaldırılmakla sonuçlanan Türkistan mâcerâsı, ayrı bir inceleme konusudur. Bu eritilme sürecinin bizce en önemli sonucu, yukarda tartışmasını yaptığımız, Ahmed-i Yesevî kültünün Sünnî bir renge bürünüşüdür.

Yesevîliğin Anadolu'ya girişi meselesi, en iyi Fuad Köprülü tarafından açıklanmış olup bunun tafsilatı hem *İlk Muta-*

---

22 Msl. bk. *Dîvan-ı Hikmet*, ss. 57, 97. vs.

23 Msl. bk. *a.g.e.*, s. 311.

24 Ahmed-i Yesevî'nin halifeleri için bk. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, ss. 87-97.

25 Bk. *a.g.e.*, ss. 205-206.

savvıflar'da, hem de "Ahmed-i Yesevî" maddesinde (*İA.*) mevcuttur. Burada yalnız şunu önemle belirtelim ki, Fuad Köprülü'nün verdiği bilgiler, o dönemden kalma kaynaklara dayalı tahkik edilmiş bilgiler olmaktan ziyade, -çünkü bu tür kaynaklar maalesef yoktur- 15. yüzyıl sonlarıyla, 16. ve 17. yüzyıllardan kalan *Velâyetnâme-i Hacı Bektaş-ı Velî, Cevâhiru'l-Ebrar, Künhü'l-Ahbar, Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi* vb. daha geç kaynaklardaki verilere dayalı farazî nitelikte tahminlerdir. Herhalde bir kısmı gerçeğe çok yakın olan bu tahminlere göre, Yesevîlik Anadolu'ya, 13. yüzyıl başlarında Karahıtaylar'la Hârezmşahlar arasındaki mücadelelerin yol açtığı, hemen peşinden de Moğol istîlâsının sebebiyet verdiği göçlerle girdi. Göçmen Yesevî şeyh ve dervişleri, bu yeni vatanlarında zâviyelerini kurarak tarikatlarını yaymaya çalıştılar. Eski kam-ozanlara büyük bir benzerlik gösteren bu insanlar, bu vesileyle, Orta Asya'dan getirdikleri, Ahmed-i Yesevî ile ilgili bütün sözlü geleneklerini, bugünkü Kırşehir, Yozgat, Sivas, Amasya ve Tokat mıntakalarındaki zâviyelerinde yeni müridlerine aktardılar. İşte Bektaşîlik Tarikatı, özellikle, Kırşehir ve havâlisinde faaliyet gösteren ve bir Yesevî şeyhi olan Hacı Bektaş-ı Velî tarafından temsil edilen bu geleneklerden doğdu. Yesevîlik Mâverâünnehir'de nasıl Nakşibendîliği doğurduysa, Anadolu'da da Bektaşîliği doğurdu.

Merhum Fuad Köprülü'nün buraya kadar özetlediğimiz şu hipotezinden çıkan sonuç şudur: Heterodoks bir tarikat olup 13. yüzyıldaki göçlerle Anadolu'ya intikal eden Yesevîlik, burada çok zaman geçmeden -tıpkı Orta Asya'da Nakşibendîliğin yaptığı gibi- Bektaşîlik tarafından eritildi.

Köprülü'nün bu hipotezinin bugün için, özellikle ikinci kısmının, yani Yesevîliğin Bektaşîliğe dönüşmesi ile alâkalı olanının, şahsî kanaatimizce yeniden gözden geçirilmesi gerekiyor. Çünkü, 13. ve müteakip yüzyıllardaki Türk halk

sûfîliği üzerindeki bugünkü bilgilerimiz, olayın bu şekilde cereyan etmediğini gösteriyor. Bugün, Yesevîliğin Anadolu'daki âkıbetinin, onu doğuran Melâmetî-Kalenderî sûfîliğiyle yine aynı şekilde sıkı sıkıya bağlı bulunduğunu, 13.-15. yüzyıllar Anadolu Türk halk sûfîliğinin geniş ölçüde bu sûfî mektep tarafından sımsıkı kavranmış olduğunu daha iyi görebiliyoruz. Bu sebeple, söz konusu dönem Anadolu'sundaki popüler seviyedeki bütün tasavvufî akımlar ve dalgalanmalar, yeni tarikat yapılanmaları, bu çerçeve içinde daha açık bir anlam kazanmakta, belirginleşmektedir.

Şimdiki bilgilerimiz, Yesevîliğin Anadolu'daki mâcerâsının, bugüne kadarki araştırmalarda önemi farkedilmeyen, ama sosyal ve kültürel bakımdan Türkiye tarihinde oynadığı rollerle kendilerini dikkate almaya bizi zorlayan iki tarikatla çok yakından ilgilidir:

1. Vefâîlik
2. Haydarîlik

Bunlardan birincisi, Yesevîlik'le çağdaş, tıpkı onun gibi göçebe Türkmenler arasında yayılmış, ama farklı coğrafyalarda teşekkül etmesine rağmen onunla âdetâ ikiz denecek kadar benzerlik arzetmektedir. Her ikisi de 13. yüzyılda ve 14. yüzyıl başlarında Anadolu'da bir aradaydılar. Vefâîliğin bir yandan 1240'ta başlayan Babaî hareketinin itici gücü olması, öbür yandan Şeyh Edebali ve Geyikli Baba vâsıtasıyla Osmanlı Devleti'nin teşekkülünde oynadığı rol, onu ciddî olarak incelemek için yeterli sebeptir. Ama bugüne kadar ele alınmış değildir.

Bugün eğer elimizde, varlığını *Velâyetnâme-i Hacı Bektaş-ı Velî* vâsıtasıyla bildiğimiz, şimdiki *Dîvan-ı Hikmet* nüshalarından en az dört asır daha eski olan *Menâkıb-ı Hâce Ahmed-i Yesevî* mevcut olsaydı, öyle sanıyoruz ki, Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik hakkında doğruya daha yakın bilgilere sâhip olacaktık.

İşte bu noktada Hacı Bektaş-ı Velî'nin önemi meydana çıkıyor. Çünkü Hacı Bektaş, Yesevîlik-Vefâîlik-Haydarîlik üçgenini birbirine bağlayan kilit taşı durumundadır. Çünkü o görünüşe göre bu her üç tarikat çevresi ile bağlantıları olan bir şahsiyet olarak görünüyor.

Bu çerçeve içinde bakıldığı zaman, Yesevîlik Anadolu'daki âkıbetinin ve tabiatıyla Bektaşîliğin teşekkülünün, Yesevîlik'ten ayrılma bir Kalenderî tarikatı olan Haydarîlik'le çok yakından ve sıkı sıkıya ilgili bulunduğu görülüyor. *Velâyetnâme-i Hacı Bektaş-ı Velî*'nin Haydarîliğe dair bugünkü bilgilerimiz ışığında tahlili, meseleyi ortaya koyuyor. Bu tahlil, *Velâyetnâme*'de "saçı sakalı, kaşları kazınmış, aşağı sarkan gür bıyıklı çırçıplak bir abdal" olan Hacı Bektaş-ı Velî'nin bir Haydarî şeyhi olduğunu açıkça gösteriyor.[26] Ayrıca, bu tahlili hesaba katmadığımız takdirde, hiçbir anlamı yokmuş gibi duran, yine *Velâyetnâme*'deki Ahmed-i Yesevî-Hacı Bektaş-Kutbu'd-Dîn Haydar üçlüsü arasında geçen menkabeler de,[27] bu çerçevede bir anlam kazanıyor ve Bektaşîliğin doğrudan doğruya Yesevîlik'ten değil, Yesevîliğin bir kolu olan Haydarîlik'ten doğduğunu, böylece kronolojik olarak bu üç tarikat arasındaki organik bağı gösteren bir ipucu haline dönüşüyor. Bunun anlamı şudur: Yesevîlik Bektaşîlik tarafından değil, fakat Yesevîlik'teki Kalenderî unsurları kendi bünyesinde çok daha belirgin bir biçimde temsil eden ve Anadolu'da bu sebeple ona üstün gelen Haydarîlik tarafından daha 13. yüzyılda eritilmiştir. 14. yüzyılda ise artık Anadolu'da bir Yesevîlik'ten bahsedebilecek elimizde hiçbir ipucu yoktur. Ancak Ahmed-i Yesevî'nin hâtırası, Haydarîlik geleneği içerisinde sürmüş, Bektaşîliğe de o kanalla geçmiştir. *Velâyetnâme*'ye yansıması da bu kanalla olmuştur.

---

26 Bu konuda özellikle bk. *Vilâyet-nâme* s. 10, 29.

27 Bk. *a.g.e.*, ss. 9-13.

Bir Haydarî dervişi olarak 13. yüzyılın ilk çeyreği içinde kardeşi Menteş'le beraber Anadolu'ya geldiği zaman Hacı Bektaş, o zaman Anadolu'da belli bir ölçüde yerleşmiş olan ve aynı şekilde Melâmetî-Kalenderî bir nitelik arzeden Vefâiliğin temsilcisi Baba İlyas-ı Horasanî'ye intisap etmişti.[28] 1240'taki büyük isyandan uzun yıllar sonra, şartların elverişli hâle gelmesiyle Sulucakaraöyük'te yeniden ortaya çıktı[29] ve burada kurduğu zâviyesinde daha çok bir Haydarî şeyhi olarak faaliyetlerini sürdürdü. Ancak 1240 Babaî isyanının Vefâilik Tarikatı'na vurduğu darbenin onu zayıflatması sonucu Haydarîlik giderek gücünü pekiştirdi. 14. yüzyılda ise Hacı Bektaş Zâviyesi artık bir Haydarî merkeziydi. İşte Hacı Bektaş-ı Velî kültü de bu merkezden, 14. yüzyıldan itibaren Abdal Musa gibi önemli ve güçlü şahsiyetlerin delâleti ile Haydarîlik Tarikatı içinde güçlendi.[30] Dolayısıyla Haydarîliğin Anadolu Kalenderîliği içindeki yeri, öteki şübelere göre daha özeldir. Çünkü Haydarîlik'tir ki, 15. yüzyılın son yıllarında Hacı Bektaş kültü aracılığıyla kendi içinden Bektaşîliği çıkarmıştır.

---

28 Bk. Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Tarihi*, nşr. Âlî Beğ, İstanbul 1332, s. 304. Bu konunun tahlili için şuraya bk. A. Yaşar Ocak, *La Révolte de Baba Resul ou la Formation de l'Hétérodoxie Musulmane en Anatolie au XIIIe Siècle*, Ankara 1989, ss. 87-88.

29 Bk. *Velâyet-nâme*, ss. 26-28.

30 Bk. Âşıkpaşazâde, s. 205.

ANADOLU SÜFÎLİĞİNDE AHMED-İ YESEVÎ VE YESEVÎLİK'İN YERİNE DAİR*

Batı Türkleri'nin hâfızalarında Ahmed-i Yesevî'nin, Türk süfîlerinin bu büyük atasının, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, Hacı Bektaş-ı Velî, yahut Yûnus Emre kadar geniş bir şöhretinin bulunduğunu, hele süfî çevrelerde dahi bu zikredilenler kadar, arzettiği önem nisbetinde saygınlığa sahip olduğunu söyleyebilmek zordur. Ama bu onun Anadolu sûfîliğindeki yerinin önemsiz olduğu anlamına gelmez, gelmemelidir. Türkiye'de adı sayılan bu üç büyük süfînin hemen her yıl muhtelif çevrelerce gerçekleştirilen ihtifallerine veya adlarına düzenlenen çeşitli seviyedeki bilimsel toplantılara uzun bir süredir devam edilmekle beraber, Ahmed-i Yesevî'nin bu halkaya eklenmesi, bilindiği gibi 1991 yılında söz konusu oldu. Türkiye'de ilk defa Kültür Bakanlığı mârifetiyle 1991 yılında milletlerarası bir Ahmed-i Yesevî Sempozyumu yapıldı.[1]

(*) Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu'na sunulan bildiri; Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu, 7-8 Ekim 1993, Ankara. *Türk Dili*, sayı: 504, Aralık 1993, ss. 581-587 içinde yayımlanmıştır.

1 Bk. Kültür Bakanlığı, Halk Kültürünü Araştırma Dairesi Başkanlığı, *Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, (26-27 Eylül 1991), Ankara 1992.

Ahmed-i Yesevî'nin bu şekilde gündeme gelmesi, hiç şüphe yok ki, Sovyetler Birliği'nin görünürde dağılması sonucu kısmi bağımsızlıklarına kavuşan Türk Cumhuriyetleri'nin Türkiye ile başlattıkları siyasi ve ekonomik ilişkilerin tabii bir devamı olan kültürel ilişkiler sonucunda oldu. Bunun neticesi olarak da 1992 senesinde, içinde bulunduğumuz 1993 yılının Ahmed-i Yesevî Yılı ilân edilmesi planlandı.

Ahmed-i Yesevî'yi yalnızca dar bir biyografik çerçevede ele alıp, kendi zamanından kalma olmadığını, içine çok sonraki sûfîlerin hikmet'lerinin karıştığını çok iyi bildiğimiz[2] bugünkü *Divan-ı Hikmet*'ten alınma beyitler üzerine üretilen spekülasyonların içine hapsettiğimiz zaman, onun gerçek tarihi şahsiyetini ve Türk Müslümanlığının teşekkül ve yayılmasındaki misyonunu asla anlayamayız. Bunu anlayabilmek için, Ahmed-i Yesevî'yi kendi yaşadığı tarihi ve sosyal çevrenin şartlarının dikkatli ve gerçekçi tahlili çerçevesinde Türk Müslümanlığının, bu meyanda da Türk sûfîliğinin başlangıç ve gelişim problemi ile birlikte mütâlâa etmeliyiz. Ayrıca onun kurduğu Yesevîlik tarikatının yayılış ve gelişme sürecini de beraberce ele almalıyız. Bu çerçevede ele alındığı zaman ancak, Ahmed-i Yesevî'nin, Orta Asya ile Güney Asya'daki ve nihayet Batı Türkleri ve özellikle Anadolu Türkleri arasındaki sûfî cereyanlarda nasıl bir rol oynadığını ve ne gibi gelişmelere sebebiyet verdiğini daha iyi takip edebilir ve anlayabiliriz. Başka bir ifadeyle Ahmed-i Yesevî, İslâm ve Türk tarihi boyunca yaşamış binlerce sûfîden herhangi biri değildir. O yalnız Türk sûfîliğinin değil, bir bakıma Türk halk Müslümanlığının da adı bilinen ilk mübeşşiridir. İşte biz burada, Ahmed-i Yesevî'nin erken dö-

2 Bu konudaki mütâlâalar için bk. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*; Ankara 1966, 2. bs., ss. 101-107; aynı yazar, "Ahmed Yesevi", *İA.*; Kemal Eraslan, *Ahmed-i Yesevi, Divan-ı Hikmet (Seçmeler)*, Ankara 1991, 2. bs., ss. 32-34.

nem Anadolu süfîliğindeki yerini kısaca vurgulamaya çalışacağız.

Anadolu'da Ahmed-i Yesevî ile ilgili yazılı ve sözlü gelenekleri canlı bir biçimde günümüze taşıyanlar, en geniş çapta Alevî-Bektaşî çevreleri, ondan sonra da, Orta Asya'daki Nakşibendîlik kadar olmamakla beraber, kısmen de Nakşibendî tarikatıdır. Bu çevrelerin dışındaki süfî gelenekleri, Ahmed-i Yesevî'ye herhangi bir şekilde yer vermezler. Ama bu, onların Ahmed-i Yesevî'yi hiç bilmedikleri anlamına gelmez; yalnızca resmî silsileleri içinde onun yeri yoktur demek olur.

Ahmed-i Yesevî ile ilgili gelenekler hiç şüphesiz ki, Fuad Köprülü'nün *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* isimli eserinde mükemmelen açıklandığı üzere, önce Ahmed-i Yesevî'nin halifeleri aracılığıyla Orta Asya'da yayılmaya başladı.[3] Bu yayılma, 12. yüzyılın ilk yarısından 13. yüzyıl başlarına kadar, Mâverâünnehir'den Hârezm'e, yani bugünkü Kazakistan'dan Türkmenistan'a kadar uzanan nisbeten geniş bir bölgeyle sınırlı kaldı. Ama 13. yüzyılın başlarında, özellikle 1220'lerden itibaren Moğol istilâsı yüzünden durumları bozulan Yesevî tarikatı mensuplarının bir kısmı, yerinden oynayan büyük nüfus kitlelerinin içinde Hindistan istikametinde güneye sarkarken, diğer bir kısmı da Hârezm ve Horasan üzerinden Azerbaycan yoluyla Anadolu'ya girdi. Bütün bu adı geçen topraklar, Ahmed-i Yesevî'yi, hikmetlerini, ve kerâmet hikâyelerini, yani menkabelerini böyle tanıdılar. Burada bir şeyi daha unutmamak lâzımdır ki, o da, Ahmed-i Yesevî geleneklerinin yalnızca Yesevî tarikatı mensuplarınca değil, ama Yesevîliği Kalenderîlik'le birleştirerek 13. yüzyıl başlarında Haydarîlik adında yeni bir tarikat kuran Türk

3 Bk. *İlk Mutasavvıflar*. s. 73-82.

şeyhi Kutbeddin Haydar'ın[4] müridleri tarafından da belirtilen yerlere taşındığıdır.

İşte Yesevîlik ve dolayısıyla Ahmed-i Yesevî gelenekleri, Moğol istilâsının önünden kaçıp gelen Türk göç kafileleri içinde, Yesevî ve Haydarî dervişleri tarafından Anadolu topraklarına taşındı.[5] Buraya kadar aktardığımız bilgiler, mevcut kaynaklara dayanarak merhum Fuad Köprülü tarafından ortaya konulan bilgilerdir. Fakat asıl mesele bu noktadan itibaren başlıyor. Fuad Köprülü her ne kadar adı geçen kitabında Yunus Emre'yi ve muakkiplerini Ahmed-i Yesevî geleneği içinde mütâlâa ediyorsa da,[6] bu, Yesevîlik tarikatı çerçevesinde organik bir bağ değildir. Bu itibarla Anadolu için ana problemimiz, Yesevîliğin Anadolu sûfîliği içinde nerede ve ne ölçüde yer aldığı, ne gibi bir âkıbete uğramış olduğudur. Yesevîliğin 13. yüzyılda 1) kimler, hangi şeyhler tarafından temsil edildiğini, 2) bunların Anadolu'nun nerelerinde faaliyet gösterdiklerini, 3) hangi tekkeleri ve zâviyeleri nerelerde kurduklarını, 4) Yesevîliği nasıl bir muhteva ile sunduklarını, 5) yazılı bir edebiyat meydana getirip getirmediklerini bilebilmek, bu problemin cevap verilmesi gereken temel sorularıdır. Oysa şimdilik bu cevapları tam bir kesinlikle bilemiyoruz. Çünkü bu mühim soruları kesintisiz cevaplandırmaya yarayacak, bu devirden kalma hiçbir yazılı metin elimizde mevcut değildir. Bu durumun anlamı şudur: Yesevîlik gerçekten bu devirde geniş çapta göçebe Türkmen kabilelerine inhisar ediyordu. Okuma yazma nis-

---

4 Kutbeddin Haydar ve Haydarilik hakkında bk. Köprülüzâde Mehmed Fuad, "Anadolu'da İslâmiyet", *DFEFM.*, 4 (Eylül 1338), ss. 300 vd.; A. Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik: Kalenderiler,* Ankara 1992, ss. 40-43, 51-56.

5 Köprülü, *İlk Mutasavvıflar,* ss. 167-185.; aynı yazar, *"Anadolu'da İslâmiyet"*, ss. 296 vd.

6 Bk. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar;* ss. 216 vd.

betinin yok denecek kadar az olduğu bu muhitlerde bu geleneklerin yazıya geçirilme ihtimali çok zayıftı. Böylece, Fuad Köprülü'nün faraziyesinin doğruluğu da ortaya çıkmış oluyor. Ancak, 15. yüzyılın sonlarına doğru yazıldığını kuvvetle tahmin ettiğimiz meşhur *Velâyetnâme-i Hacı Bektaş-ı Velî*'den, *Menâkıb-ı Hâce Ahmed-i Yesevî* adında bir menkabe koleksiyonunun varlığı dolaylı olarak ortaya çıkıyor.[7] Herhalde pek çok sorunun cevabını bize vermesi muhtemel olan bu metin ne yazık ki bugüne kadar ele geçmemiştir; ya kaybolmuş, ya da bilinmeyen bir yerde keşfedileceği günü beklemektedir. Bununla birlikte bu metnin yazılı olarak göçlerle birlikte Anadolu'ya intikal etmiş olması bizce çok zayıf bir ihtimal gibi görünüyor. Bu itibarla bu menâkıbnâmenin, Ahmed-i Yesevî'nin göçlerle taşınan şifâhi menkabelerinin Anadolu'da kaleme alınmış şekli olduğunu varsayabiliriz.

Bugün Ahmed-i Yesevî ile ilgili olarak Anadolu'da meydana getirildiğini kesin olarak bildiğimiz en eski yazılı metinler, tanınmış iki Bektaşi menkabe koleksiyonunda yer alıyor: 1) Yukarıda sözü edilmiş olup, muhtemelen Uzun Firdevsî'nin yazdığı *Velâyetnâme-i Hacı Bektaş-ı Velî,* 2) Bundan biraz daha önce düzenlendiğini tahmin ettiğimiz, Derviş Burhan'ın kaleme aldığı *Velâyetnâme-i Hâcım Sultan.*

16. yüzyıldan kalma asıl önemli bir Yesevî metnine daha sahibiz ki bu, Fuad Köprülü'nün *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı eserinin temel kaynaklarından olup, II. Selim zamanında İstanbul'a gelen Mâverâünnehir'li Hazînî mahlaslı bir şâir Yesevî dervişinin kaleme aldığı *Cevâhiru'l-*

---

7 Bk. *Vilâyetnâme, Manâkib-i Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli,* nşr. Abdülbâki Gölpınarlı, İstanbul 1958, s. 15: "... *Onun bu çeşit kerâmetleri çokdur; isteyen menâkıbında okur*". Buradan Ahmed-i Yesevî'nin mufassal bir menâkıbnâmesi bulunduğunu, bu eserin *Velâyetnâme* yazılmadan, yani hiç olmazsa 15. yüzyıldan daha eski olduğunu anlıyoruz.

Ebrâr Min Emvâci'l-Bihar adındaki hacimli eserdir.[8] III. Murad'a takdim edilen ve hâlen tek nüshası bilinen bu eser, Ahmed-i Yesevî'nin hayatını, menkabelerini, Yesevîliğin âdâb ve erkânını anlatan çok değerli bir kaynaktır. Bugün elde mevcut *Divan-ı Hikmet* nüshalarından bir asır daha eski olması bakımından da ayrı bir değeri vardır. Ancak bu eser baştan sona gözden geçirildiğinde, Nakşibendîliğin kuvvetli bir şekilde etkisini taşıdığı hemen farkedilecektir. Nitekim söz konusu eser, 16. yüzyılda artık Orta Asya'da Yesevîliğin Nakşibendîlik ile iyice özdeş hale geldiğinin kuvvetli bir kanıtı olarak da ayrı bir belge niteliğine sahiptir.[9] Bu değerine rağmen, bu eserin Yesevîliğin Anadolu'daki mâcerasını aydınlatma konusunda bize ışık tutması söz konusu olamıyor. Bu hususta yukarda adı geçen iki Bektaşî velâyetnâmesi çok daha fazla işe yarar durumdadır.

Aslında, bugün elimizde bulunan adı geçen bu iki velâyetnâmenin içindeki metinler aynı şeyleri anlatmakta olup tek farkları, birincisindeki metnin ikincisine nazaran biraz daha tafsilatlı oluşundan ibarettir. Muhtemelen her ikisinin kaynağı da adını zikrettiğimiz *Menâkıb-ı Hâce Ahmed Yesevî*'dir. Bu metinlerde, Doksan dokuz bin Türkistan evliyâsının piri Hâce Ahmed-i Yesevî diye anılan Ahmed-i Yesevî'nin kim olduğu, Türkistan'daki kerâmetleri anlatılmakta, yukarda bahsi geçen Kutbeddin Haydar'ın, onun oğlu olduğu bildirilmekte ve Bedahşan denilen kâfir diyarındaki cenklerinden bahsedilmektedir. Daha sonra devreye Hacı Bektaş-ı Velî sokulur; kâfir eline esir düşen Kutbeddin Haydar'ı kurtarışı, Ahmed-i Yesevî'nin halifesi ola-

8 1550'lerden sonra yazılan bu eserin, şimdilik bilinen tek nüshası 1593 tarihinde istinsah edilmiş olup İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar nr. 3893'de bulunmaktadır. Bu değerli kaynağın yayınlanması çok yerinde olacaktır.

9 Bk. Hazini, *Cevâhiru'l-Ebrâr*, vv. 78a-b, 113a-114b ve daha başka yerlerde.

rak İslâm'ı yaymak üzere Rum diyarına, Anadolu'ya gönderilişi anlatılır.[10]

Bu menkabelerde dikkati çeken husus, Kutbeddin Haydar ve özellikle Ahmed-i Yesevî'den tam yüzyıl sonra yaşamış Hacı Bektaş-ı Velî'nin bu ikisi ile irtibatlandırılmasıdır.[11] Bu durum bize elimizdeki metinlerin Bektaşî geleneğine doğrudan doğruya Yesevîlik değil, Haydarîlik kanalıyla intikal ettiğini şüpheye yer bırakmayacak bir kesinlikle göstermektedir. Nitekim 13. yüzyılda Anadolu'da Haydarîlik hakkındaki bilgilerimiz, Yesevîliğe dair bilgilerimizden biraz daha belirgindir. Bazı Arap kronikleri ile Mevlevî kaynakları sâyesinde en azından bazı Haydarî zâviyelerinin yerleriyle, bunların başındaki şeyhlerin kimler olduklarını biliyoruz. Arap kronikleri bize, Tokat'ta zâviyesi bulunan, zamanın ünlü Haydarî şeyhi Barak Baba,[12] tanınmış Mevlevî kaynağı *Menâkıbu'l-Ârifîn* ise, Konya'daki iki Haydarî zâviyesinin başında bulunan Hacı Mübârek-i Haydarî ile, halifesi hakkında bilgi vermektedir.[13] Böylece Ahmed-i Yesevî geleneklerini canlı bir şekilde yaşatan Haydarîlerin 13. yüzyıl Anadolu'sundaki mevcudiyetleri ayrı ayrı, o döneme ait muhtelif kaynaklar tarafından belgelenmiş olmasına karşılık, Yesevîler'in Anadolu'daki mevcudiyetleri kesindir.[14] O halde bunun sebebi nedir?

Bunun bizce bir tek sebebi bulunmalıdır, o da, Yesevîliğin 13. yüzyıl Anadolu'sunda, aradan fazla bir zaman geçme-

10 Bk. *Manâkib-i Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli*, ss. 5-16; *Das Vilâjet-nâme des Hâdschim Sultan*, nşr. Rudolf Tschudi, Berlin 1914, ss. 6-15.

11 Bk. *Manâkib-i Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli*, ss. 9-13.

12 Barak Baba ve ilgili kaynaklar için bk. Hâmid Algar, "Barak Baba", *EIr.*; A. Yaşar Ocak, "Barak Baba", *TDVİA*

13 Bk. Ahmed Eflâki, *Ariflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul 1964-1966, 2. bs., I, 207, 453-4; II, 187.

14 Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 171.

den, şimdilik kesin bir tarzda bilemediğimiz birtakım sebepler yüzünden ortadan kalkmış olmasıdır.[15] Ancak bu kalkışın veya kaldırılışın, tasavvuf tarihinde başka bazı örnekleri de bulunduğu üzere, kendine çok yakın, ama daha güçlü bazı tarikatlar tarafından eritilmiş olma şeklinde cereyan ettiği tahmin olunabilir. Bu tarikatlardan birincisinin, yukarda kısaca kendisine işaret ettiğimiz Haydarîlik, ikincisinin ise, 13. yüzyıl Anadolu'sunda Türkmenler arasında çok güçlü bir varlık ortaya koyan, Baba İlyas-ı Horasâni'nin temsil ettiği Vefâîlik'tir. Ahmed-i Yesevî'den altmış yıl kadar önce vefat eden (1105) Tâcü'l-Arifin Seyyid Ebu'l-Vefâ Bağdâdî tarafından kurulan bu tarikat,[16] tıpkı Yesevîliğin arzettiği niteliklere benzer niteliklere sahipti. İşte bizce Yesevîlik, muhtemelen sayıca da kendinden daha güçlü bu iki tarikattan biri tarafından eritilmişti. Bu birinin ise Haydarîlik olması hemen hemen kat'iyyet derecesindedir; çünkü Ahmed-i Yesevî menkabelerinin içine Kutbeddin Haydar'ın karıştırılması bunun kanıtıdır. Haydarîlik 16. yüzyılın sonlarında bile mevcudiyetini sürdürürken, Vefâîlik 14. yüzyılda kaybolmuştur. Bize göre onu da içine alıp eriten yine Haydarîlik olmalıdır. Yesevîliğin bu iki tarikat ile olan münasebetleri, Yesevîlik tarihi bakımından ayrıca üzerinde durulmaya değer ciddi bir meseledir.

Yesevîliğin 13. yüzyılda Anadolu'da mevcudiyeti kesindir demiştik. Ne var ki, bu devirde yaşamış olduğu muhakkak bulunan birtakım Yesevî şeyhlerinin varlığından, bir hayli geç bir devre, ancak 16. yüzyıla ait bazı kaynaklar aracılı-

---

15 Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*'da, Yesevîler'i Ehl-i Sünnet kurallarına sıkı sıkıya bağlı kabul ettiği için, Anadolu'da tutunamamalarını, buradaki bâtıni tasavvuf cereyanlarının güçlü olmasına bağlamaktadır. Halbuki *İA*'daki "Ahmed Yesevî" maddesinde bu görüşünü tamamiyle değiştirdiğini belirtir (bk. s. 175).

16 Vefâilik konusunda şimdilik bk. A. Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul 1961, ss. 47, 49, 88; A. Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı*, İstanbul 1980, ss. 95-

ğıyla haberimiz olmaktadır. Meselâ, 16. yüzyılın sonlarına doğru, Bozok sancağı tahririne memur olan ünlü tarihçi Gelibolulu Mustafa Âlî, tahrir esnasında uğradığı bugünkü Yozgat yakınında bulunan Osman Paşa Tekiyyesi Karyesi'nde, oradaki türbede yatan Emîr-i Çin Osman (arşiv belgelerinde Emirci Sultan) adlı, 13. yüzyılda yaşamış bir Yesevî şeyhinin menkabesini dinlemiş ve bunu *Künhü'l-Ahbar* adlı eserine koymuştur. Hayli uzun ve bir yandan da Veysel Karanî geleneğine bağlanan bu menkabe, Hacım Sultan ve Hacı Bektaş-ı Velî menâkıbnâmelerinden sonra elimizdeki üçüncü mühim Yesevî metnidir. Menkabenin 16. yüzyılda yazıya geçirilmiş olmasına rağmen, 13. yüzyılda teşekkül ettiğine muhakkak nazarıyla bakılabilir. Bu menkabe, sözü edilen Emîr-i Çin Osman'ı Anadolu'daki Ahmed-i Yesevî halifelerinden olarak takdim etmektedir,[17] ki bu zatın türbesi hâlen çok önemli bir ziyâret yeridir.

17. yüzyıla gelindiği zaman bir başka kaynağımız, "seyyâh-ı âlem" Evliyâ Çelebi'nin ünlü *Seyâhatnâme*'si, bizi yine 13. yüzyılda Anadolu'da yaşamış daha başka Yesevî şeyhlerinden de haberdar etmektedir. Kendini de Ahmed-i Yesevî'nin soyuna bağlayan Evliyâ Çelebi'ye bakılırsa,[18] Niyazabad'da Avşar Baba,[19] Merzifon'da Pir Dede (Piri Baba),[20] Bursa'da Geyikli Baba,[21] Elmalı'da Abdal Musa,[22] Zile yakınlarında Şeyh Nusret,[23] ve nihayet Tokat'da Gajgaj De-

---

17 Gelibolulu Mustafa Ali, *Künhü'l-Ahbar*, İstanbul 1270, V, 58-61. Emîr-i Çin Osman (yahut Emirce Sultan hakkında detaylı bir inceleme için bk. A. Yaşar Ocak, "Emirci Sultan ve Zâviyesi", *TED*, 9 (1978), ss. 129-208.

18 Evliyâ Çelebi, *Seyâhatnâme*, İstanbul 1314, III, 237.

19 *A.g.e.*, II, 293.

20 *A.g.e.*, II, 398.

21 *A.g.e.*, II, 17.

22 *A.g.e.*, II, 46.

23 *A.g.e.*, III, 238.

de[24] de birer Yesevî şeyhidirler. Ayrıca o, tıpkı Âlî gibi, Emîr-i Çin Osman'ı da Yesevî halifesi olarak zikretmektedir.[25] Hattâ, Rumeli'de de Varna yakınlarındaki Akyazılı Sultan ile,[26] Filibe yolundaki Kıdemli Baba Sultan'ı da Yesevî şeyhlerinden olarak zikreder.[27] Burada unutulmaması, mutlaka göz önünde bulundurulması gereken nokta şudur: Bu sayılan zatların hemen hepsi de, Bektaşî tarikatı geleneği içine alınmış, bu gelenek tarafından takdis edilen şahsiyetlerdir. Bu ise, yukarda söze başlarken de işaret ettiğimiz gibi, Yesevî geleneklerine tam anlamıyla Bektaşîliğin vâris olduğunu kanıtlıyor. İşte Anadolu sûfîliğinde Ahmed-i Yesevî ve Yesevîliğin yeri meselesinin şimdiki durumu, yeni bilgilere ulaşılmadığı sürece, kısaca bundan ibarettir denilebilir.

---

24 *A.g.e.*, V, 60, 67.

25 *A.g.e.*, III, 237.

26 *A.g.e.*, III, 349.

27 *A.g.e.*, III, 377-378.

AHMED-İ YESEVÎ VE TÜRK MÜSLÜMANLIĞI*

Merhum Fuad Köprülü'nün 1918'de yayınladığı ünlü *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı kitabıyla bilim âlemince tanınan bir sima haline gelen Ahmed-i Yesevî'nin, daha önce Türkiye'de pek bilinen bir şahsiyet olmadığı, yalnızca Bektaşî ve kısmen de Nakşibendî tarikatı çevrelerinin tanıdığı -hattâ bu çevrelerde de çok önem arzetmeyen- bir sûfî olduğu herkesçe mâlumdur. Ahmed-i Yesevî'nin, kısmen Anadolu Selçukluları'nın belli bir dönemi hariç tutulursa, Anadolu ve Balkanlar sûfîliğinde kuvvetli iz bırakmış, iyi tanınan bir şahsiyet olduğunu söyleyemeyiz. Ama bu, vaktiyle merhum Abdülbaki Gölpınarlı'nın söylediği gibi,[1] onun buralarda hiç etkisi ve izi olmadığı anlamına gelmez. Fuad Köprülü adı geçen kitabında -kendinin de sonradan

(*) Bu yazı, Ege ve Dokuz Eylül Üniversitelerinin 25-26 Kasım 1993 tarihinde ortaklaşa yaptıkları Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu'na sunulan aynı isimli bildiri ile, *Türkiye Günlüğü*'nde yayımlanan "Türk Müslümanlığı: Çözüm bekleyen tarihsel ve aktüel bir kimlik problemi" adlı yazının birleştirilmesinden oluşturulmuştur (Sayı: 33, Mart-Nisan 1995, ss. 34-40).

1 Bk. A. Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul 1961, ss. 110-112.

ifade ettiği gibi- yalnızca Nakşibendî kaynaklarının gözüyle olmakla beraber- bu büyük Türk sûfîsini hem menkabevî hem de tarihî yönleriyle tanıtmış, kendisinden sonraki dini ve edebî tesirlerini özellikle Türkiye tarihi çerçevesinde epeyce geniş bir tarzda ele almıştır. İkinci Meşrûtiyet yıllarının Türkçü ideolojisinin ve Ziya Gökalp'in etkisi altında Türk Müslümanlığının tarihi kökenlerini, oluşma ve gelişme şartlarını araştırmak ve böylece Türkler'in kendilerine mahsus bir İslâm tarzı meydana getirdiklerini, bunun Arap ve Fars Müslümanlığından farklı nitelikler arzettiğini meydana koyabilmek amacıyla, Ahmed-i Yesevî'nin misyonunu vurgulamaya bir hayli çaba sarfetmiştir. Daha sonra *İslâm Ansiklopedisi* için kaleme aldığı "Ahmed Yesevî" maddesinde ise görüşlerini tamamen değiştirmiş ve Ahmed-i Yesevî'yi daha gerçekçi bir çerçeve içine oturtmuştur. Fuad Köprülü'nün çalışmaları şunu ortaya koymuştur ki, Ahmed-i Yesevî Türk tarihinde yüzlercesi bulunan sûfîlerden herhangi biri değildir. Ahmed-i Yesevî demek, bir bakıma Türk halk Müslümanlığı demektir.

Ondan tam yetmiş beş yıl sonra Türkiye'de Ahmed-i Yesevî'nin yeniden gündeme gelişi ve 1993 yılının Ahmed-i Yesevî Yılı olarak kutlanmasına karar verilişi son derece ilginçtir. Eski Sovyet Rusya hâkimiyetinde yaşayan Türk topluluklarının birer birer siyasî bağımsızlıklarına kavuşması neticesinde buralarda İslâm'ın su yüzüne çıkarak onu temsil eden eski sûfî kültürün yeniden gündeme gelmesi, güncelleşmesi kaçınılmazdı; nitekim öyle oldu. Bu güncelleşme, özellikle Orta Asya Türk topluluklarındaki İslâm'ın temelinde sûfî kültürün, başka bir deyişle, Yesevîlik ve Nakşibendîliğin bulunduğunu bir kere daha açık seçik gösterdi. Çeşitli Batı ülkelerinde birkaç senedir Orta Asya'daki İslâmî kültüre yönelik araştırmaların bu iki tarikat etrafında yoğunlaşması, bu söylediğimizi teyid eden bir gösterge-

dir. Batı araştırmacılığı, Komünist rejimden yeni kurtulan Türk halklarında İslâm'dan ne kaldığını, bu kalanın nicelik ve niteliğini, bu halkların modern dünya ve özellikle Türkiye ile temaslarında oynayabileceği muhtemel rolleri anlamaya çalışmaktadır. Türkiye ise her zaman her konuda olduğu gibi, bu konuda da yine sonuncu sıraları işgal etmekte, bu mühim meselenin farkına vardığını ve ciddiye aldığını ispat edecek herhangi bir işaret göstermemektedir.

Henüz hiçbir üniversite veya araştırma kurumunun bu önemli meseleyi incelemeye yönelik bir proje üstünde çalıştığına şahit olmuş değiliz. Gerçi bazı üniversitelerin bünyesinde birer Ahmed Yesevî Araştırma ve Uygulama Merkezi kurulmuş ise de bunların çalışmadığı görülüyor. Ayrıca her üniversite bu yıl içinde bir Ahmed-i Yesevî toplantısı yapmış veya yapmaktadır. Ama dürüst olmak gerekirse, bunların bazılarının birer yasak savma niteliğinden öteye geçmediğini, Ahmed-i Yesevî'nin ve Yesevîliğin Orta Asya'dan Balkanlar'a kadar tarih içinde Türk halk Müslümanlığının oluşmasındaki çok mühim rolünü ciddi bir şekilde meydana çıkarmaktan uzak bulunduğunu itiraf etmemiz icap eder.

Türk halk Müslümanlığı ne demektir? Bu terimin ne anlama geldiğine ve bununla ne kastedildiğine kısaca dokunmak, söylenecek olanların doğru anlaşılması bakımından faydalı olacaktır.

Türk müslümanlığı ifadesi, *halk İslâmı, halk müslümanlığı, popülist* veya *popüler İslâm, yüksek İslâm* veya *elitist İslâm, Kur'an müslümanlığı, Kur'an İslâmı, geleneksel İslâm, tarihsel İslâm, gerçek İslâm* vb., günümüzde sık sık duymaya, hattâ kullanmaya başladığımız, genelde kimisi sosyolojik, kimisi antropolojik, kimisi teolojik, kimisi de tarihsel bakış açısını yansıtan, İslâm veya Müslümanlıkla ilgili bir dizi terim arasında nisbeten yeni olan bir ifadedir. Böyle bir terim olabilir

mi, yahut İngiliz Hıristiyanlığı, Alman veya Fransız Hıristiyanlığı terimlerine pek rastlanmadığına göre, Türk halk müslümanlığı denilebilir mi? Denilirse nasıl, denilemezse neden? Hiç şüphesiz bu, kanaatimizce günümüz Türkiye'sinde araştırılıp anlaşılması ve tartışılması gereken çok mühim bir mesele olarak gündeme geliyor.

Geçmişinde, durmadan yer değiştiren, çok çeşitli dinlere ve kültür çevrelerine girip çıkmış ve bunların hepsinden birtakım etkiler almış bulunan Türkler arasında "Müslümanlığın kabulünden sonra, Orta Asya'dan Balkanlar'a kadar uzanan bir coğrafyada, tarihsel süreç içinde İslâm'ın yaşanma biçimi, aldığı görünümler ve yarattığı zihniyet" anlamında -kendi içinde de bazı nüansları hesaba katmak kaydıyla- bir *Türk Müslümanlığı* ifadesi kullanılabilir mi? Biz, belirttiğimiz anlamda böyle bir terimi kullanabileceğimiz düşüncesindeyiz. O halde "bu terimden neyi anlamamız gerekiyor?", yahut "bu terimle ne kastediliyor?" gibi bir soruya şimdilik bu şekilde bir cevap verebiliriz. Bu takdirde de bu terime tamamiyle tarihsel, sosyolojik ve antropolojik bir anlam yükleniyor demektir. Nitekim, dünya üzerinde bugüne kadar var olmuş bütün dinlerin, siyasî ve ekonomik sistemlerin ve hatta ideolojilerin, farklı zaman ve mekânlarda yayıldıkça bir yandan insanları belli ölçüde kendi kalıpları içine sokarken, diğer yandan da kaçınılmaz bir şekilde onların niteliklerine uygun bir biçim aldığı bilimsel bir gerçektir.

İşte İslâm dini de Arap yarımadasından çıkarak yayıldığı yerlerde değişik kültürlerle temasa geldikten sonra bu kültürlerin içinden gelip İslâm'a dahil olan muhtelif toplumların sosyo-ekonomik yapılarına uygun yorum ve uygulamalara konu olmuştur. İslâm'ın temel ilkelerinin yorumunda ve hayata geçirilişinde esas itibariyle birtakım önemli veya önemsiz farklarla beraber, her müslüman toplum kendi

kültürel özelliklerine göre bir İslâm'ı yaşayış tarzı, başka bir ifadeyle bir İslâmî kültür geliştirmiştir. İşte biz, *İslâmiyet* veya *Müslümanlık* terimini, "zaman ve mekân içerisinde İslâm dininin bu şekilde kültürleşmiş biçimleri" için kullanıyoruz. İşte o zaman teorik çerçevede İslâm'ın tek olmasına karşılık, bazan esasta, bazan da teferruatta, hattâ zihniyet boyutunda farklı İslâmiyet veya Müslümanlık biçimlerinden bahsedebiliriz. Bu vâkıayı sosyolojik bir terimle ifadelendirmek gerekirse, buna Müslümanlığın yatay farklılaşması diyebiliriz. O halde sosyo-antropolojik anlamda coğrafî mekân temelinde bir Kuzey Afrika, bir Orta-Doğu, bir Uzak-Doğu Müslümanlığı'ndan da bahiste bulunulabilir. Hattâ bugün, Avrupa ve Amerika'da oluşan bir Batı Müslümanlığı ciddî bir olgu olarak gündeme gelmektedir.

Bu yatay farklılaşmadan başka, bir de Müslümanlığın dikey farklılaşması'ndan bahsedilebilir. Bu ise, aynı Müslüman toplum içinde, devletten halk tabanına varıncaya kadar İslâm'ın algılanış, yorumlanış ve görüntüleniş biçimlerinde ortaya çıkan bir farklılaşmadır. Bu bakış açısına göre de, bir Müslüman toplumda, o toplumun siyasal örgütlenişini temsil eden devletin siyaset aracı olarak kullandığı bir *devlet İslâmı*'nı, din adamlarının anlayışını yansıtan bir *kitabî İslâm*'ı, çeşitli tarikat kesimlerinin görüntülediği bir *mistik İslâm*'ı, yani tasavvufu, ve nihayet sıradan halkın anlayışını yansıtan ve ekseriya mitolojik hurafelerle karışık bir *halk İslâmı*'nı yahut *halk müslümanlığı*'nı, yani bir *popüler İslâm*'ı düşünebiliriz. Meseleye yalnızca teolojik perspektiften bakanlar, olayın sosyal tarih boyutundan habersiz olanlar, bu tür bir terminoloji kullanmanın, dolayısıyla buna dayalı böylesi bir ayırımın yanlışlığını hiç de ciddî kanıtlar gösteremeden ileri sürüp dururlar. Fakat biz şahsen, bilimsel tahliller yapabilmek için bu tür ayrımlara ihtiyaç olduğu kanaatindeyiz.

İşte gerek yatay, gerekse dikey farklılaşma biçimlerinin her ikisini bir arada düşünmek kaydıyla Türkler'in İslâm'ı kabule başladıkları milâdî 900'lü yıllardan bugüne kadar gelen bir zaman, Orta Asya'dan Balkanlar'a uzanan çok geniş bir mekân içerisinde Türkler'in anlayış ve görüntüleyişini aksettiren bir Müslümanlık tarzının bulunduğunu kabul edebiliriz. Bizce *Türk Müslümanlığı* ifadesiyle kastedilen de bundan başka bir şey olmamalıdır. Bu anlamıyla Türk Müslümanlığı, başka din ve inanç mensuplarına karşı takındığı tavırdan, kişisel hayata, ibadetlerin icrâsından, dinî bayramlara, toplumsal ahlâktan ferdî ahlâka, hattâ temel İslâmî inançların yorumlarına varıncaya kadar üretilen birtakım kültür unsurları ve zihniyet biçimiyle Arap ve Fars müslümanlığından belli ölçüde ayrılır. Bunların herhangi birinin tek başına bir Müslümanlık modeli oluşturduğunu düşünmek yanlış olur. Aksine, bunların bütünü dünya Müslümanlığını oluşturur. İşte Türk Müslümanlığını da bu bütünün bir parçası olarak düşünmek gerekir. Bu Müslümanlık tarzı, başlangıçtan bugünlere, Sünnî (ortodoks) İslâm ve gayri Sünnî (heterodoks) İslâm olmak üzere paralel iki biçimde geldi, ki tamamiyle ayrı bir bahistir ve Türkiye'de hemen her konuda olduğu gibi yine büyük bir bilgisizlik ortamında tartışılan ve Türkiye'nin gündemine çok ciddî bir biçimde yerleşen Alevîlik-Bektaşîlik, Sünnîlik problemi, tamamiyle bu bahisle doğrudan ve çok sıkı bir şekilde alâkalıdır.

Burada şu kadarını söyleyelim ki, birincisi başlangıçtan beri hep devletin ve yerleşik çoğunluğun dini olarak, bugün Alevî-Bektaşî kesiminin temsil ettiği ikincisi ise, yarı göçebe yahut konar-göçer kesimin inancı olarak oluştu ve gelişti. Birincisi İslâm'ın kitabî esaslarına daha sadık ve şehirli bir karakter ortaya koyarken, ikincisi, İslâm öncesi eski inançların ve kabilevî geleneklerin tesiri altında oluştu.

Bu halk Müslümanlığı, Ahmed-i Yesevî gibi büyük halk süfîlerinin etkisiyle, daha en eski zamanlarından itibaren, ister Sünnî, ister gayri Sünnî olsun, çok tabii olarak güçlü bir karaktere büründü ve bunun kaçınılmaz sonucunu da meydana koydu: Yani kuvvetli bir *evliyâ kültü* oluşturdu ve bu kültün etrafında kurumlaşarak yayılıp gelişti. Bu sebeple bugün, Orta Asya'dan Balkanlar'a kadar Türklerin yaşadığı her yerde Türk Müslümanlığının münhasıran *evliyâ kültü merkezli bir müslümanlık* oluşunun sebebi budur. Bu Müslümanlık anlayışı, çoğu kere farkına varılmadan, bazan İslâm'ın temel esaslarının ve hükümlerinin bir hayli dışında, mitolojik ve geleneksel unsurlarla, hurâfelerle örülmüş, koyu muhafazakâr bir karakter arzeder. Bu Müslümanlık tarzının temeli, Ahmed-i Yesevî ve benzeri Türk süfîleri tarafından atıldı, zaman ve mekân içinde yeni etkiler ve katkılarla Anadolu'ya kadar geldi. Selçuklularla Anadolu'yu İslâmlaştırdı. Anadolu'dan Osmanlı fetihleriyle Balkanlar'a çıktı ve günümüze ulaştı.

Bu kısa ve kabataslak belirlemelere biraz daha yakından bakmak istediğimizde Türk Müslümanlığı konusunun bizim açımızdan henüz çok ciddî bilimsel bir problem olarak önümüzde durduğunu görürüz. Bu problem, nasıl bir müslümanlık olduğunun anlaşılması bakımından bir yönüyle tarihe, içinde fiilen yaşanan bir sosyal gerçeklik olması itibariyle bir yönüyle günümüze, Türkiye'nin gelecekteki konumu ve bu konumun nasıl bir nitelik kazanacağını yönlendirecek temel faktörlerden belki en güçlüsü olarak bir yönüyle de geleceğe bakmaktadır. İşte her üç yönü itibariyle de Türkiye açısından hayatî bir nitelik arzeden bu problemin başta tarihsel boyutu olmak üzere, teolojik, sosyolojik, antropolojik, psikolojik, hattâ folklorik boyutları, giderek önem kazanmaktadır. Bu boyutların çok iyi tanınıp değerlendirilmesinin, Türkiye'nin Avrupa Güm-

rük Birliği'ne kabul edilme sürecine girdiği şu günlerde ne kadar büyük bir öncelik taşıdığını vurgulamaya herhalde gerek yoktur.

Burada bir tarih araştırıcısı olarak objektif bir tesbit yapmak gerekirse, şunu söylemeliyiz ki, Türk Müslümanlığının tarihsel boyutu, bu boyutun çok iyi anlaşılması, "Türkiye ve İslâm" probleminin günümüze ve geleceğe yönelik boyutunu irdelemeye talip bütün sosyal bilim dalları için "olmazsa olmaz" bir şarttır. Ancak şunu üzülerek söyleyelim ki, bu konu Türk tarihçiliği açısından devâsâ bir problemdir. Bugüne kadar, Türkler'in İslâm'a giriş tarihinden zamanımıza değin oluşan sürecin, pek çok mesele ihtiva eden tarihsel boyutu bir iki istisna hariç, hiçbir ciddî incelemenin konusu olmamıştır. Türk akademik tarihçiliği, medyada üzerinde çok spekülasyonlar üretilen ""Türkler ve İslâm" konusuna pek eğilmemiştir. Türkler'in İslâma girişinin siyasî tarihini ele alan bir iki araştırmanın dışında,[2] bu konu günümüzde ya -üçüncü elden kaynak ve araştırmalara dayanan- amatör tarihçilerin elinde kalmış,[3] ya da tamamiyle ön yargılı ideolojik spekülasyonların kurbanı edilmiştir.[4]

---

2 Bu konuda bildiğimiz kadarıyla meseleyi siyasi tarih boyutunda ele alan ilk monografi, merhum Prof. Hakkı Dursun Yıldız'ın *İslâmiyet ve Türkler* (İ.Ü. Edebiyat Fak. Yay., İstanbul 1976) adlı eseridir. İkinci kapsanılı bir çalışma yine aynı nitelikte olmak üzere Prof. Zekeriyya Kitapçı tarafından yayımlanmıştır: *Orta Asya'da İslâmiyet'in Yayılışı ve Türkler*, Konya, 1994, 3. bs. (eserin ilk baskısı 1988'de yapılmıştır).

3 Bu konuda iyi bir örnek, Turgut Akpınar'ın bundan iki yıl önce yayımladığı *Türk Tarihinde İslâmiyet* (İletişim Yayınları, İstanbul 1993) isimli eserdir. Yazar Türkler ve İslâm'ın kabulü konusunda bugüne kadar mevcut birtakım kanaatleri haklı olarak sorguladığı bu eserinde iyi bir sistematik çerçevesinde konuyu ele alıp bazı önemli problemlere parmak basmakla beraber, zaman zaman çok basitçi yorumlara başvurmuş ve yer yer konunun ciddiyetiyle bağdaşmayacak gündelik gazete üslûbu kullanmıştır.

4 Bk. Erdoğan Aydın, *Nasıl Müslüman olduk? Türkler'in Müslümanlaştırılmasının Resmîolmayan Tarihi*, Başak Yayınları, Ankara 1994, 2. bs.

Bu meselenin arzettiği çeşitli problemleri, ileri sürülen değişik tezler ve yaklaşımlar üzerindeki bazı eleştirilerimizi daha önce değişik yerlerde açıkladığımız için, burada teferruata girmeyeceğiz.[5] Fakat şu kadarını söyleyebiliriz ki, mevcut kaynaklar çerçevesinde bile, Türklerin İslâm'a geçiş sürecinin, milliyetçi muhafazakâr tarih tezinin ileri sürdüğü gibi olmadığı, yani, "Türkler'in Müslüman olmadan önce de İslâm'a çok yakın dinî inançlara sahip oldukları, bu sebeple ona hiç yabancılık çekmeden ve direnmeden kolayca uyum sağladıkları" şeklindeki fikrin gerçeği yansıtmadığı, aksine bu sürecin, çok karmaşık siyâsî, sosyo-ekonomik ve kültürel birtakım şartlar dahilinde cereyan ettiği ortaya çıkmaktadır. O halde Türk Müslümanlığının tarihsel boyutunun, dört başı mâmur, her zaman ve her yerde katıksız bir Ehli Sünnet kalıplarına uygun mükemmel bir İslâmlaşma varsayımını da beraber getiren bu kolaycı ve problemsiz tezin gerçeği yansıtmadığını kabul ederek bu tarihsel boyut meselesine yeniden ve ciddiyetle eğilinmesi gerekiyor. Çünkü bunun sonucunda, bugün Türkiye'yi bunaltan İslâm ve Müslümanlık problemiyle ilgili pek çok meselenin gerçek mâhiyetlerine ulaşılacağına, birçok yanlışın ve ön yargının düzeltileceğine, dolayısıyla daha akılcı ve bilimsel bir yöntemle bu problemin çözümüne götürecek yolların bulunacağına inanmak gerekir. Türkiye'deki kimlik bunalımının temelinde yatan bu problemin tek çözüm yolu ise bizce yalnız ve yalnız bilimden geçiyor.

---

5 Msl. bk. A. Yaşar Ocak, "Günümüz Türkiye'sinde İslâmî düşüncenin bir tahlil denemesi ve tarih perspektifi", *Dünden Bugüne İslâm Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu* (Bursa, 16-17 Haziran 1990), Bursa 1990, ss. 141-156; aynı yazar, "XV.-XVI. yüzyıllarda Osmanlı resmî ideolojisi ve buna muhalefet problemi", *XI. Türk Tarih Kongresi Bildirileri (Eylül 1990)*, Ankara 1994, III, 1201-1210; aynı yazar, "II. Abdülhamid devri İslâmcılığının tarihî arka planı: Klâsik dönem Osmanlı İslâmı'na genel bir bakış denemesi", *Sultan II. Abdülhamid ve Dönemi Semineri* (27-29 Mayıs 1992), İ.Ü. Tarih Araştırmaları Merkezi, İstanbul 1994, ss. 107-123.

Bu problemin çözümü konusunda Türkiye'de ciddî olarak bilimsel alanda bugüne kadar ne yapılmıştır, veya ne yapılmaktadır? Ana uğraş alanlarından biri, dünyanın ve onun içinde Türkiye'nin kültürel gerçekleriyle ilgili araştırmalar yapmak ve gerekli çözümleri üretmek olan üniversitelerin bu meselede konumları nedir? Genel bir bakışla Türk üniversiteleri, İslâm'ın Batı dünyasında, hattâ Türkiye'de olduğu gibi bizzat İslâm ülkelerinde tartışıldığı şu son yıllarda, İslâm'ın ve buna paralel olarak Türk Müslümanlığının bilimsel bir şekilde ele alınması gerektiğini; bunun Türkiye'nin yaşadığı kimlik bunalımının içinden çıkmak ve toplumun çeşitli kesimleri arasında uzlaşma sağlamak için hayatî bir nitelik taşıdığını henüz yeni kavramaya başlamış gibi görünüyorlar. Ancak ne İlâhiyat fakültelerinde, ne de Edebiyat fakültelerindeki tarih, felsefe, sosyoloji, psikoloji ve antropoloji bölümlerinde, bu çok mühim probleme yönelik, ciddî bir disiplinlerarası yaklaşımla projelendirilmiş araştırmalara henüz rastlanmıyor. Nitekim istisnâî birkaç ismin dışında, akademik çevrelerde İslâm'ın ve Türk Müslümanlığının bir araştırma alanı olarak yaygınlaştığını gösterir fazla bir emare ortalarda görünmüyor. Bugün İslâm ve İslâm dünyası hakkında Batı'da yapılmış özellikle sosyal tarih, sosyoloji ve antropoloji çalışmalarının İslâm'ın ve İslâm toplumlarının problemlerini anlama hususunda ne kadar önemli sonuçlar ortaya koyduklarını yakinen biliyoruz. Türkiye'deki ilâhiyat araştırmalarının bunlardan mutlaka yararlanması gerektiği çok açıktır. Ama dürüst olmak gerekirse, ilâhiyatçıların yaptıkları yayımların bibliyografyalarına göz gezdirildiğinde, bu tür referanslara, özellikle de onlar için çok önemli bir yol gösterici olan sosyal ve kültürel tarih literatürüne hemen hemen hiç rastlanılmamasının hayret verici olduğunu söylemeliyiz. Bizce bu habersizlik, onları en iyi yardımcılarından, meselelerin teşhisi konusun-

da tarih perspektifinin sunduğu ışığın aydınlığından mahrum bırakıyor.

Bugüne kadar, Türkler'in İslâm'a giriş tarihinden zamanımıza değin oluşan sürecin, pek çok mesele ihtiva eden tarihsel boyutu, bir iki istisna hariç, hiçbir ciddî incelemenin konusu olmamıştır. Türk akademik tarihçiliği, üzerinde o kadar da çok spekülasyonlar üretilen, toz bulutları kaldırılan "Türkler ve İslâm" konusuna çok yüzeysel eğilmiş, yalnız Türk tarihinin veya yalnız İslâm tarihinin değil, dünya tarihinin de bu fevkalâde önemli hadisesinin tarihi henüz bütün boyutlarıyla yazılmamıştır. Bu çok ilginçtir. Bugünün Türkiye'sinde Müslümanlıkla ilgili problemlerin teşhis ve çözümü, Türkler'in İslâmlaşma sürecinin çok iyi analiz edilmesiyle sıkı sıkıya bağlantılıdır.

Türkiye'de genellikle İslâm ve İslâmcılık ile uğraşan siyaset bilimciler ve son çağ tarihçileri, bugün Türkiye'de yaşanan siyasî, sosyal ve kültürel problemlerin temelinin Osmanlı'nın son döneminden kaynaklandığı, bu itibarla -açıkça söylemeseler bile- bu dönem tarihçiliğinin daha fazla önemli olduğu varsayımıyla hareket ediyorlar. Oysa bizce bu, problemlerin Osmanlı son döneminde su üstüne çıkması yüzünden oluşan bir yanılsamadır ve meşhur teşbihle, "aysbergin suyun üstünde olan kısmını görmek"tir. Çünkü son çağda suyun yüzüne çıkan bu problemlerin temelleri, gerçekte daha eski devirlerin içinden gelen uzun bir süreç sonunda oluşmuştur. Onun için bu problemleri ortaçağlardan beri takip ve analiz etmek gerekir. Aksi halde yapılacak analizlerin derinliği olmayacaktır. Bu yüzden de problemlerin tam sağlıklı bir biçimde kavranmalarına imkân yoktur. İslâm meselesini başından itibaren teşhis ve takip etmeden, yalnız 19. yüzyıldaki görüntülerine bakarak anladığımızı sanmak bizce, belirttiğimiz sebep yüzünden büyük bir metod yanlışıdır. Tarihçilerin ve İslâm'ı bir araştırma konusu

olarak ele alan diğer sosyal bilimcilerin, bu noktayı gözden kaçırmamalarında büyük fayda vardır. Özellikle de Türkiye'de İslâmcılık meselesiyle uğraşanların bu metod ve yaklaşım yanlışına düşmemeleri gerekir.

Türk halk Müslümanlığı meselesinin ilâhiyat boyutuna gelince, bu, daha da ilkel bir safhada bulunuyor. İslâm'ın, özellikle Türkiye Müslümanlığının tam bir bilgisizlik denizi ve ideolojik saptırmalar içinde medyada tartışıldığı şu son yıllarda bile, Türk ilâhiyatçılığının gündemine giremediğini görmek doğrusu şaşırtıcıdır. Türkiye'de milliyetçi tarihçilik gibi, milliyetçi ilâhiyatçılık anlayışı da, kısmen resmî ve siyasî tezlerin dümen suyunda bu mühim meselenin içine tam anlamıyla objektif bir biçimde girememekte, bu yüzden diğer bilim dallarına sunması gereken bilimsel verileri hakkıyla ortaya koyamamaktadır. Bu problemi pek önemsemeyen Türk ilâhiyatçılığı, günümüzde Türkler ve İslâm probleminin tarihsel boyutu ve bu boyutun Türkiye'nin önüne koyduğu problemler konusunda ciddî bir bilgi sahibi olmadan, modernizm, postmodernizm tartışmalarını sürdürmektedir.

Sosyolojik ve antropolojik boyuta gelince, Türk halk Müslümanlığı meselesinin bu boyutuyla ilgili çalışmalar Batı'da 1950'lerden itibaren devreye girmekle beraber, özellikle 1980'li yıllarda büyük bir yükseliş yaşadı. 1979 İran İslâm İhtilâli, Batı'nın dikkatini yoğun bir şekilde, Orta Doğu başta olmak üzere İslâm ülkelerine ve toplumlarına yoğunlaştırdı ve bunların incelenmesine hız kazandırdı. Amerika Birleşik Devletleri'nde ve çeşitli Batı Avrupa ülkelerinde sosyolog ve antropologlar İslâm'ı ve İslâm toplumlarını mikroskop altına aldılar. Bu meyanda Türkiye ile ilgili olarak da bazı antropolojik çalışmalar yapıldı. Fakat bunların çoğunda tarihsel ve teolojik perspektiften yoksunluğun ortaya çıkardığı defolar çok dikkat çekici boyutlardadır.

Son yıllarda Türkiye'de İslâm ve Müslümanlık problemine oldukça objektif bir açıdan ve soğukkanlı yaklaşımlar yapan, üstelik muhafazakâr bir sosyal çevreden de gelmeyen birkaç değerli sosyolog, siyasetbilimci, antropolog ve gazeteci dikkat çekiyor. Bunlar gerçekten değerli yayınlar yapıyorlar. Ancak bu yayınların, yukarda sözünü ettiğimiz güçlü bir tarih perspektifinden mahrum olduğunu söylemeliyiz. Her halükârda Türkiye'nin geleceği için bu gelişmeyi -şimdilik yetersiz olsa da- çok müsbet bir gösterge olarak yorumlamak icap eder. Bu soğukkanlı ve tarafsız yaklaşımların, bazı kesimlerin birtakım yakışıksız hücum ve ithamlarına mâruz kalsalar da, sayılarının çoğalmasının şart olduğunu söylemeliyiz; Türkiye ve İslâm etrafındaki tartışmaların ancak bu tür araştırmalar sayesinde sağduyu ve bilim platformuna taşınması mümkündür. Çünkü ateizmden koyu bir dindarlığa, Sünnîlik'ten Alevîliğe, militan bir radikalizmden, geniş objektifli bir reformizme, koyu gelenekçi bir muhafazakârlıktan, mutedil bir modernizme kadar açılan geniş yelpazeler içinde Türk Müslümanlığının mahiyet ve karakterini, ana kaynaklardaki İslâm ile, onun yaşanmış tarihi, kültürü, bu tarih ve kültür ile aktüel boyut arasındaki bağlantılarını tarihsel perspektif içinde ortaya koymanın ne kadar büyük bir önem arzettiği ancak böyle anlaşılabilecektir.

Türkiye bugün tarihinin çok önemli ve daha önce bir benzerini yaşamadığı güç bir dönüm noktasında bulunmaktadır. Bu nokta, daha önce yalnızca bir hayat nizamı olarak hiç sorgulamadan yaşadığı İslâm'la hesabını kitabını gözden geçirme noktasıdır. Türkiye, çoğunluğu, İslâm konusunda beyinleri bilgisizliğin, yanlış bilgilenmenin, buna ek olarak değişik kanallarla ideolojik yıkamaların ve ön yargıların bombardımanına mâruz kalmış insanların yaşadığı bir ülke olarak, İslâm ve laisizm, İslâm ve demokrasi, İs-

lâm ve modernizm, İslâm ve postmodernizm münakaşalarını, sokak kavgalarından, siyasî ve ideolojik spekülasyonların karanlık köşelerinden kurtarıp, hangi inanca mensup olursa olsun, siyasetçisiyle, bilim adamıyla, medyasıyla, aydınıyla, sağduyunun ve bilginin aydınlığına çıkarmaya mecburdur. Çünkü bu, inansın inanmasın, Müslüman olsun olmasın, bütün Türk aydınlarını ilgilendiren bir meseledir. Bu ancak ve ancak bilimsel araştırmalarla gerçekleştirilebilir. Ancak ondan sonradır ki, Türkiye'de değişik kesimler, İslâm ve Müslümanlığı nereye koyacakları, yahut koymaları gerektiği konusunda ortak hareket noktalarına sahip olacaklardır.

Burada unutulmaması gereken çok önemli bir yaklaşım problemi vardır. Bu problem, Türkiye'de aydınların yıllardan beri, demin yukarda işaret etmeye çalıştığımız, 19. yüzyıldaki pozitivist bakış açısının Batı Hıristiyanlığı hakkında oluşturduğu şablonu, İslâm ve Müslümanlığa uygulamaya kalkma yanlışından kaynaklanmaktadır. Bu itibarla, İslâm problemine sağlıklı bir şekilde yaklaşmak isteyen Türk aydınlarının ve bilim adamlarının mutlak ve mutlak bir surette bu yaklaşımı terkedip, İslâm'ı, tarihini, yarattığı kültürü ve Müslümanları, kendi tarihsel şartları ve kaynakları çerçevesinde tanımaya razı olmaları "olmazsa olmaz" bir şarttır. O halde bu ortak hareket noktalarının kesinlikle ve kesinlikle sözü edilen bu yaklaşımla değil, İslâm ve Müslümanlığı kendi tarihsel şartları içinde değerlendirmeyi kabul eden bir yaklaşımla yakalanabileceğinin unutulmaması gerekiyor. Ancak ondan sonradır ki, bu önemli kimlik probleminin çözümü konusunda sağlıklı bir tartışma ortamına adım atılabilir.

MEVLÂNÂ DÖNEMİ ANADOLU'SUNDA TASAVVUF AKIMLARI VE MEVLÂNÂ*

Yaşadığı çağı aşarak mesajını günümüz insanına kadar ulaştırabilen, dünya çapında yalnız bilim çevrelerinde değil, popüler seviyede tanınma bahtiyarlığına ermiş, sayısı iki elin parmaklarını geçmeyecek nâdir mutasavvıflardan, belki bunların en başında gelenlerinden biri de Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'dir. Onun mesajını iyi anlayabilmek, şahsiyetini, fikirlerini, bir mutasavvıf olarak sürdüğü hayatı doğru kavrayabilmek, yalnız onun eserlerini okumakla mümkün değildir. Kanaatimizce bunun bir şartı da, Mevlânâ'nın yaşadığı dönemin ve mekânın siyâsî, sosyal, ekonomik, dînî ve kültürel yapısını çok iyi tanımak olacaktır. Hele söz konusu olan, Mevlânâ gibi büyük bir mutasavvıf ise, yaşadığı çağın, çevrenin ve bölgenin tasavvufî yapısını iyi bilmek birinci derecede önem kazanacaktır. İşte bizim de burada yapmaya çalışacağımız şey, bu tasavvufî yapıyı kavrama konusunda yardımcı olmak üzere genel bir bakış sunmak olacaktır.

(*) *II. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi*'ne sunulan bildiri; Selçuk Üniversitesi Rektörlüğü, 3-5 Mayıs 1990, Konya.

Bilindiği gibi Mevlânâ Celâleddîn-i Rümî, Belh şehri gibi daha 9. yüzyıldan itibaren ünlü mutasavvıflar yetiştiren ve özellikle Melâmetî tasavvufun belli başlı merkezlerinden birini teşkil eden büyük bir kültür ve bilim merkezinde doğup beş yaşına kadar da orada kalmış olmakla beraber, esas itibariyle tasavvufî şahsiyet ve fikirlerini Anadolu'da geliştirmiştir. Bu bakımdan bize göre, onun yaşadığı dönem Anadolu'sunda mevcut tasavvuf akımlarının bu gelişmedeki rolü sanıldığından daha önemlidir. Zira 1217 yılında henüz on yaşlarındayken babasıyla birlikte Anadolu'ya ayak basan Celâleddîn Muhammed'in ömrünün yarım asırdan fazlası Anadolu'da geçmiştir. Bununla beraber onun genelde İran tasavvuf mekteplerinden vâsıtalı ve vâsıtasız olarak etkilendiği de bir gerçektir. Aslına bakılırsa, o devir Anadolu'sunda mevcut tasavvuf akımlarının hiçbirinin, orada ortaya çıkmış akımlar olmayıp hâriçten muhtelif vesîlelerle nüfûz etmiş oldukları çok iyi bilinmektedir. Anadolu, 13. yüzyılın başlarında artık büyük ölçüde istikrarını sağlamış bulunan Anadolu Selçuklu Devleti'nin hâkimiyetinde yaşayan bir ülke olarak pek çok sûfî ve mutasavvıfın dikkatini çekmiş, bu yüzden de, yalnız Moğol istîlâsı sebebiyle değil, başka sebeplerle de onların tercih ettikleri bir toprak olmuştu.[1] İşte Celâleddîn Muhammed'in ayak bastığı yıllarda, mazileri bir yirmi yıldan daha eskiye gitmeyen Anadolu'daki bu tasavvuf akımları kabaca gözden geçirilecek olursa, başlıca şu üç ana çıkış bölgesinden hareket ettikleri görülür:

1. *Mağrip* (Endülüs ve Kuzey Afrika): Mağrip tasavvufu Anadolu'da bütün zamanların en ünlü mutasavvıfı Muhyiddîn-i Arabî başta olmak üzere, Afîfeddin-i Tilemsânî ve müridleri tarafından temsil ediliyordu.

---

1 Bu konuda kısa bilgi için msl. bk. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1976, 3. bs., ss. 200-216; aynı yazar, "Anadolu'da İslâmiyet", *DEFM*, 4 (1338), ss. 294-296.

2. *Orta-Doğu* (Mısır, Sûriye ve Irak): Bu mıntaka, birbirinden mâhiyet itibariyle hayli farklı, Sühreverdîlik, Vefâîlik ve hattâ Cavlakîlik (Kalenderîlik) gibi tasavvuf akımlarının yurdu olup, bunların ileri gelen temsilcileri Anadolu'da faaliyet gösteriyorlardı.

3. *Orta Asya ve İran* (özellikle Horasan ve Âzerbaycan): Bu geniş mıntaka ise Anadolu'ya yine farklı nitelikler arzeden Kübrevîlik, Yesevîlik ve Haydarîlik gibi tarikat şeklinde teşkilatlanmış tasavvuf akımlarından başka, özellikle Melâmet mektebine mensup bazı büyük sûfîleri kazandırmıştı, ki bunların başında hiç şüphesiz Şems-i Tebrîzî gelmektedir.

İşte 13. yüzyılın başlarından başlayıp Mevlânâ'nın yetişmekte olduğu 1240'lı ve 50'li yıllara kadar önemli temsilciler yetiştirerek gelişip güçlenen bu akımlar, çok tabii olarak birbirinden farklı mâhiyet ve nitelikler arzetmekte olup her biri doğduğu mıntakaların sosyal, kültürel, hattâ siyâsî özelliklerini yansıtıyorlardı. Bununla beraber, kabaca bir nitelendirme yapılacak olursa, Mağrip mektebinin ahlâkçı, Irak mektebinin zühdçü, İran mektebinin ise coşkucu ve estetikçi bir karakter sergilediği söylenebilir. Bunların bir kısmı bu karakterleriyle paralel olarak olabildiğince Ehl-i Sünnet çerçevesini korumaya özen gösterirken, bir kısmı bu konuda kendisini daha serbest görüyordu. Bir kısmı elit tabakaya yönelik akımlar oldukları halde diğer bir kısmı daha ziyade halk tabakalarıyla bütünleşiyordu. İşte kanaatimizce her biri, aşağı yukarı 13. yüzyılın ortalarından itibaren kendi senkretik tasavvuf telâkkisini ortaya koymaya başlayacak olan Mevlânâ Celâleddîn Rûmî üzerinde belli ölçüde etkili olmuş bu tasavvuf akımlarını, mekteplerini, şöylece gözden geçirebiliriz. Ancak burada söz konusu bu etkilerin müsbet şekilde gerçekleşenleri olduğu gibi, menfî etki uyandıranlarının da bulunduğunu, hattâ Mevlânâ'nın

hayatı boyunca bu akımlar ve temsilcileriyle rekabet içinde bulunduğunu belirtmek gerekiyor.

A) *Muhyiddîn Arabî ve Vahdet-i Vücûd mektebi:* Mevlânâ'nın tasavvuf anlayışında en çok etkili olan mekteplerden birisi budur. 1164'te Endülüs'te Müreysiye'de doğup 38 yaşına kadar orada yaşadıktan sonra, Kuzey Afrika'daki pek çok ünlü mutasavvıfla yakın dostluk kuran Muhyiddîn Arabî,[2] Mısır ve Sûriye'yi de dolaşarak Anadolu'ya gelip bir müddet Konya'da kalmış ve mürid yetiştirmiştir. Muhyiddîn Arabî'nin Anadolu'ya gelişi, daha önce İran'dan gelerek burada çok sınırlı bir çevreye nüfuz edebilen ünlü İşrâkî sûfî filozof Şihabeddîn Sühreverdî (öl. 1191) mektebinin büsbütün sonu olmuştur. İlk defa sistemsiz bir tarzda Bâyezid-i Bistâmî (öl. 874) ve Cüneyd-i Bağdadî (öl. 910) gibi mutasavvıflarda görülen Vahdet-i Vücûd telâkkisi,[3] felsefe, kelâm, fıkıh, hadis, tefsir, edebiyat ve gizli ilimlere vukûfu sâyesinde Muhyiddîn Arabî'de zengin ve engin bir terkibe ve sisteme kavuşarak bütün İslâm dünyasını etkiledi. Mevlânâ'nın bunun dışında kalması düşünülemezdi. Nitekim öyle de oldu.

Muhyiddîn Arabî'nin evlâtlığı ve halifesi, Mevlânâ'nın yakın dostu Sadreddîn-i Konevî (öl. 1274) sâyesinde anlaşılabilir hale gelen Vahdet-i Vücud telâkkisi, Anadolu'da gerek elit tabaka tasavvufunu, gerekse popüler tasavvufu derinden etkiledi.[4] Muhyiddîn Arabî'nin ileri gelen öteki halifele-

---

2 Muhyiddîn Arabî ve tasavvuf görüşleri hakkında msl. bk. A.E. Afîfî, *Muhiddin İbn'ül-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. M. Dağ, Ankara 1975; Henri Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabî*. Princeton 1969; H. Ziya Ülken, "L'Ecole vudjudite et son influence dans la pensée turque", *WZKM*, 62 (1969), ss. 193-208; Ahmet Ateş, "Muhyiddin Arabî", *İA.*; ayrıca özellikle bk. Nihat Keklik, *Muhyiddin İbn ül-Arabî*, İstanbul 1966.

3 Vahdet-i Vücûd telâkkisi, tasavvuf tarihinin istikametini değiştirmiş bir tasavvufî sistem olarak çok tartışılıp yazılmıştır. Bu konu hakkında şimdilik bk. Cavit Sunar, *Vahdet-i Şühud, Vahdet-i Vücut Meselesi*, Ankara 1960.

4 Msl. bk. Ülken, *a.g.m.*

ri Müeyyedüddîn-i Cendî, Sâdeddîn-i Ferganî ve Afîfeddîn-i Tilemsânî'nin faaliyetleri sâyesinde Vahdet-i Vücud tam anlamıyla bir mektep haline gelerek yayıldı. Bu mektebin bir önemi, Mevlânâ'nın tasavvuf telâkkîsinin oluşmasına olan katkısı kadar, Osmanlı dönemi boyunca da resmî din anlayışına muhalif çevrelerin ideolojisini oluşturmuş bulunmasından gelmektedir.[5]

B) *Kübrevîlik:* Zamanının en büyük mutasavvıflarından olup 12. yüzyılın sonlarıyla 13. yüzyılın başlarında Hârezmşahlar sâhasında yaşayan ve hayatını 1221 yılında Moğollar'ın elinde şehîd edilmek sûretiyle tamamlayan Necmeddîn Kübrâ'nın etrafında oluşan bu tarikat,[6] zühd anlayışı kuvvetli ve sâde bir tasavvuf telâkkisine dayanmaktadır. Moğol istîlâsı önünden kaçarak Anadolu'ya sığınan Sâdeddîn-i Hamevî, Seyfeddîn-i Bâherzî ve Baba Kemal-i Hocendî gibi halifeler vâsıtasıyla buraya giren Kübrevîliğin ileri gelen öteki önemli temsilcilerinin başında, bizzat Mevlânâ'nın babası Sultânü'l-Ulemâ Bahâeddin Veled ve halifesi Burhâneddîn Muhakkık-ı Tirmizî ile bilhassa ünlü mutasavvıf Necmeddîn Dâye (yahut Râzî) (öl. 1256) geliyordu.[7] Bahâeddîn Veled'in, oğlu Celâleddîn Muhammed üzerinde ta-

---

5 Vahdet-i Vücüd telâkkîsi, Osmanlı İmparatorluğu'nda 15. yüzyılda Şeyh Bedreddîn'den başlayarak 16. yüzyılda Bayrâmî Melâmîleri ve Gülşenîler gibi merkezî yönetime karşı oluşan çevrelerde ana ideolojiyi oluşturmuş ve çok tartışmalara sebebiyet vermiştir. Bunlara dair gerek Osmanlı kroniklerinde gerekse arşiv belgelerinde ilginç kayıtlar bulunmaktadır. Bu önemine rağmen, Osmanlı dînî-sosyal tarihinin bu mühim cephesi henüz ele alınıp incelenmiş değildir.

6 Necmeddîn Kübrâ ve Kübrevîlik hakkında msl. bk. Henri Corbin, *L'Homme de Lumière dans le Soufisme Iranien,* Paris 1971, 2. bs., ss. 95-147; E.G. Browne, *A Literary History of Persia,* Cambridge 1956, II, 492-494; ayrıca bk. Mustafa Kara, *Tasavvufî Hayat,* İstanbul 1980, s. 9-27; E. Berthels, "Necme'd-Dîn Kubrâ", EI1.

7 Bk. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar,* s. 202, not: 26. Burada Necmeddîn Dâye'nin öneminden bahsedilir. Bahâeddîn Veled ve halifesi Burhâneddîn Muhakkık-ı Tirmizî için bk. Ahmed Eflâkî, *Manâkıb al-Ârifîn,* nşr. T. Yazıcı, Ankara 1959, I, 7-72.

savvufî terbiye itibariyle hayli etkili olduğunu burada özellikle belirtmek gerekir; zira bu, çoğu zaman sanıldığının aksine, onun ilk defa Şems-i Tebrîzî vâsıtasıyla değil, babası aracılığıyla tasavvufa sülûk ettiğini göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca Burhâneddîn Muhakkık'ın da Mevlânâ'yı etkilediği kesindir. Mevlânâ'nın ölünceye kadar babasının kitabı *Maârif*'i elinden düşürmediğini Mevlevî kaynakları kaydederler.[8] Bu bize, onun tasavvufî fikirlerinin ve hattâ yaşantısının oluşmasında bugüne kadar hep söylenegeldiği üzere yalnız Şems-i Tebrîzî'yi hesaba katmanın yanlış olduğunu da göstermektedir.

C) *Melâmetîlik ve Kalenderîlik:* Mevlânâ dönemi Anadolu'sunun en dikkate değer tasavvuf akımlarından biri de Melâmetîlik ve Kalenderîlik'tir.[9] Aslında bunu belki yalnızca Kalenderîlik olarak belirtmek daha doğru olacaktır. Zira Kalenderîlik temel itibariyle geniş çapta Melâmetî tavra dayanmakta ve o dönem Anadolu'sunda bu tavrı fiilen başta Şems-i Tebrîzî olmak üzere Fahreddîn-i Irakî temsil etmekteydi.[10] Fakat Şems-i Tebrîzî'nin kalenderâne tavrı ikincisinden çok daha değişik bir nitelik arzediyordu. İkincinin Şeyh Zekeriyyâ-yı Multânî'nin tarikatına mensup olmasına rağmen, Şems-i Tebrîzî hiçbir yere bağlı değildi. Onun Mevlânâ'ya olan tesirleri bugüne kadar çok tartışılmış, çok yazılıp çizilmiştir. Ancak bu tesirin sanıldığı kadar tek taraflı olmadığı bugün daha iyi ortaya çıkmakta ve anlaşılmaktadır. Hattâ bu kabına sığmayan mücessem cezbe âbidesini Mevlânâ kendine bağlayabilmiş ve Konya'ya yerleşmesine bile önayak olmuştur. Bu, hiç şüphesiz Şems-

---

8 Eflâkî, I, 176.

9 Kalenderîlik hakkında şimdilik bk. Tahsin Yazıcı, "Kalenderiyya", EI2. Burada gerekli kaynakların bir listesi de vardır.

10 Fahruddîn Irakî'ye dair bk. Lâmiî, *Terceme-i Nefehâtü'l-Üns*, İstanbul 1270, ss. 671-672; Devletşah, *Tezkire*, çev. Necati Lugal, İstanbul 1971, ss. 268-270.

i Tebrîzî'nin Mevlânâ üzerindeki tesirinin küçümsendiği anlamına alınmamalıdır. Tersine, kanaatimizce Mevlânâ'daki derin cezbeyi açığa çıkaran, tasavvufun yalnız zühd demek olmadığını gösteren, bu konuda onu sınavlara çeken odur. Mevlânâ'da Kalenderliğe karşı sempati uyandıran ve eserlerinde bu sempatinin defalarca dile gelmesine sebep olan da odur. Ancak bizim söylemek istediğimiz, Mevlânâ'yı Mevlânâ yapan üçüncü bir motiftir. Bizce Mevlânâ'nın tasavvuf anlayışının temelinde Vahdet-i Vücûd telâkkisi yatar. Bu onun bütün mısrâlarında müşahede edilir. *Mesnevî*'nin ilk beyti bunun delillerinden yalnızca bir tânesidir. Babasından ve halifesi Burhâneddîn Muhakkık'tan aldığı zühdî tasavvuf motifi de bütün hayatı boyunca sürmüştür.

Burada Mevlânâ'nın Kalenderî tasavvuf akımı ile ilişkisinden bahsederken, bir noktanın altını da önemle çizmek gerekir: Mevlânâ Şems-i Tebrîzî'de gördüğü kalenderâne tavra hayrandır. Onun derin melâmet felsefesinden kaynaklanan dünyaya zerrece değer vermeyen, dünyanın peşinden kendini harap edercesine koşan insanlara karşı takındığı o tepeden bakış tavrına hayrandır. Ama Mevlânâ, bu tavrın bozulmuş ve kaba bir biçim almış şeklini yansıtan popüler kalenderîliğe karşıdır. Onunla aynı devirde Konya'da yaşayan ve Cavlakîliğin kurucusu Şeyh Cemâleddîn-i Sâvî'nin halifelerinden Ebübekr-i Niksârî ve Haydarî şeyhlerinden Hacı Mübârek-i Haydarî ile yakın dostluk ilişkilerine rağmen,[11] bir ara Sultan IV. Rükneddîn Kılıçarslan'ın dahi dikkatini çekecek olan bir başka Kalenderî şeyhinden, Buzağu Baba diye tanınan Şeyh Baba-yı Merendî'den kesinlikle hoşlanmaz.[12]

---

11 Bk. Eflâkî, I, 215.

12 Bk. *a.g.e.*, I, 146-147.

İşte kanaatimizce Mevlânâ'ya çağdaş olup onun tasavvufî fikir ve görüşlerinin, süfiyâne hayatının oluşmasında esas rolleri oynayan tasavvuf akımları, yahut mektepleri işte bu belirtmeye çalıştıklarımızdır. Bunların dışında yine o devirde Anadolu'da mevcut olup özellikle Türkmen çevrelerinde yaygın sûfî akımlar ve tarikatlar da dikkati çekiyor. Bunlar arasında bilhassa Yesevîlik ve Vefâîliği sayabiliriz. Anadolu'ya vukü bulan göçler esnasında göçebe Türkmen boylarıyla birlikte kısmen İran ve Azerbaycan, kısmen de Sûriye ve Irak üzerinden buraya nüfuz eden bu tarikatlar, o devirde belli başlı birtakım Türkmen şeyhleri tarafından temsil edilmekteydi. 1107 tarihinde Bağdad'da vefat eden Seyyid Ebulvefâ Bağdadî tarafından kurulan Vefâîliğin Anadolu'daki en büyük temsilcisi, 1240'taki büyük isyanın lideri Baba İlyas-ı Horasânî idi.[13] Aslında bize göre bir Kalenderî şeyhi olan Hacı Bektaş ve kardeşi Menteş de bu zata intisap etmişlerdi. Göçebe Türkmenler arasında tam anlamıyla heterodoks bir yapı kazanan Vefâîlik, isyandan sonra Sulucakaraöyük'teki Çepni boyu arasına yerleşen Hacı Bektaş-ı Velî tarafından temsil edildi.[14] Genellikle Türkmenler'e pek de iyi gözle bakmayan Mevlânâ'nın, Babaî hareketine mensup Türkmen şeyhlerine de aynı menfî tutumu gösterdiği rahatlıkla müşahede ediliyor. Eğer Ahmed Eflâkî'ye inanmak gerekirse, onun anlattıkları, Mevlânâ'nın Hacı Bektaş-ı Velî'ye karşı da tıpkı Buzağu Baba'ya karşı sergilediği tavrın bir benzerini sergilediğini ortaya koyuyor.[15] Bunu günümüzdeki bazı araştırıcılar Mevlânâ ile Türkmen şeyhleri arasında mevcut olduğu farzedilen düşmanlık motifiyle açıklamaya

---

13 Bu konuda geniş bilgi için bk. A. Yaşar Ocak, *Babaîler İsyanı*, İstanbul 1980, ss. 90-103.

14 *A.g.e.*, ss. 166-168.

15 Eflâkî, I. 497-498.

eğilimlidirler.[16] Oysa bizim kanaatimizce, faaliyet alanları tamamiyle birbirinden ayrı olan Mevlânâ ile Hacı Bektaş-ı Velî ve öteki Türkmen şeyhlerinin bir düşmanlık içinde olmaları uzak bir ihtimaldir. Ama bizce Mevlânâ'nın daha ziyade onların kendine çok yabancı gelen hayat tarzları, tasavvufî telâkkileri ve nihayet kendisinin çok iyi münasebetler içinde olduğu merkezî yönetime karşı tavırları sebebiyle onlara iyi gözle bakmadığını düşünmek daha doğrudur. Her hâlükârda çocukluğundan beri hep okumuş ve yönetici çevreleriyle yakın ilişkiler içinde olan bir âileden yetişen Mevlânâ'nın bu tavrını anlayabilmek mümkündür.

Onun bu tavrı yalnızca Türkmen şeyhlerine karşı da değildi. Mevlânâ o sırada Anadolu'ya Moğol istîlâsı önünden kaçarak gelen Rifâî dervişlerine de soğuk bakıyordu. Halkın içinde bir çeşit gösteri niteliğinde olmak üzere vücutlarına şişler sokan, ateş parçaları yutan, yılanlar ve akreplerle oynayan bu dervişler Mevlânâ'nın tasavvuf anlayışına ters düşüyordu. Bu sebeple hanımının onları seyretmeye gitmesine bile tahammül edemediğini biliyoruz.[17] O sıralarda henüz Anadolu'ya girmiş bulunan Rifâîliğin, 14. yüzyılın ortalarında iyice yaygınlaştığını, İbn Battuta'nın şehadetlerinden öğrenmekteyiz.[18]

Tam anlamıyla Sünnî bir karakter arzeden Sühreverdîlik tarikatı da Mevlânâ devrinde Anadolu'ya girmiş olan bir başka ve önemli tasavvuf mektebidir. Asıl kurucusu Ebunnecîb Sühreverdî (öl. 1167) olan bu mektep,[19] 1215 yılında

---

16 Bunların başında Mikâil Bayram'ı zikretmek gerekir. Mikâil Bayram hemen hemen bütün yazılarında ileri sürdüğü fikirleri bu düşmanlık esasına dayandırmakta ve spekülasyonlara sapmaktadır.

17 Eflâkî, II, 716.

18 İbn Battuta, *Mühezzeb Rihletü'bn Battuta*, Kahire 1933, I, 232.

19 Sühreverdîliğe dair bk. Helmuth Ritter, "Die vier Suhrawardi", *Der Islam*, XXV (1938), ss. 36-38; S. Van Den Bergh, "al-Suhrawardi",, *EI1*. Buralarda ilgili kaynaklar da gösterilmiştir.

Abbâsî halifesi Nâsır li-Dînillah'ın fütüvvet elçisi sıfatıyla Sultan I. İzzeddîn Keykâvus zamanında Anadolu'ya gelen Şihâbeddîn Ebühafs Sühreverdî tarafından tanıtılmış ve halifeleri vâsıtasıyla yayılmıştır. Kendisinin yazdığı eserler arasında bilhassa *Avârifu'l-Maârif* büyük bir şöhret kazandı ve Anadolu'da en çok okunan eserler arasına girdi.[20] Dolayısıyla hem kendi zamanındaki, hem de daha sonraki tasavvufî eserlere geniş ölçüde tesir etti. Bu mektebe mensup sûfî çevrelerle Mevlânâ'nın ilişkisine dair şimdilik bir bilgiye sahip değiliz.

Sonuç olarak söylemek gerekirse, Mevlânâ'nın yaşadığı dönem Anadolu'su işte böyle çok renkli ve hareketli bir tasavvuf ortamı sergiliyor ve daha sonraki yüzyıllarda vukûa gelecek gelişmelere zemin oluşturuyordu.

---

20 Daha sonra yazılan yüksek seviyede veya popüler tasavvuf kaynakları, *Avârifü'l-Maârif*'ten sık sık alıntılar yapmışlardır, ki Abdurrahman-ı Câmî'nin ünlü *Nefehâtü'l-Üns*'ü bunlardan biridir. Baba İlyas-ı Horasânî'ye atfedilen *Halvetnâme* adlı risâle de, geniş ölçüde söz konusu Sühreverdî'nin bu eserine dayanır. Bu konuda daha başka örnekler bulmak hiç de zor değildir. Bu durum Sühreverdî'nin tasavvuf alanında çok büyük bir otorite kabul edildiğinin delilidir.

TÜRKİYE'DE YUNUS EMRE ARAŞTIRMALARI ÜZERİNDE GENEL BİR DEĞERLENDİRME VE YUNUS EMRE PROBLEMİ*

İslâmî dönem Türk kültürü, bilindiği gibi pek çok önemli şahsiyet yetiştirmiş olup bunların her biri bu kültüre önemle katkılar sağlayarak bize kadar intikaline vesile olmuşlardır. Bu katkılar çok değişik kültür alanlarında meydana gelmiştir ki, tasavvuf bunlardan yalnızca biridir. Yunus Emre de her şeyden önce bir mutasavvıftır. Türk tarihinde Ahmed Yesevî'den başlayarak çeşitli zaman ve mekânlarda yaşamış ve kendinden sonraki dönemleri önemli ölçüde etkilemiş büyük sûfîler yetişmiştir. Bunlar arasında bugün evrensel boyutlara ulaşabilenleri de vardır ve Yunus Emre de bunlardan biridir.

Ne var ki, Yunus Emre'nin böyle bir boyut kazanması nisbeten çok yeni bir olaydır. Bilindiği gibi o, 20. yüzyılın başlarında keşfedilmiştir. Oysa Yunus Emre 13. yüzyılın son yarısı ile, 14. yüzyılın ilk çeyreği içinde yaşamış ve eser vermiş

(*) Türk Vakıf Medeniyeti Çerçevesinde *Yunus Emre ve Dönemi Semineri*'ne sunulan bildiri; Vakıflar Genel Müdürlüğü, 4 Aralık 1990, Ankara. *VIII. Vakıf Haftası Kitabı*, Ankara 1991, ss. 29-33 ve *Türk Yurdu*, Şubat 1991, sayı 42, s. 8-11'de yayımlanmıştır.

bir şahsiyettir. Onu altıyüz yıllık Osmanlı dönemi süfî geleneğinin inhisarından çıkarıp ilmin aydınlığına kavuşturma şerefi, bilindiği üzere, merhum Fuad Köprülü'ye aittir. O, 20. yüzyılın başlarında, mâlum siyasî ve kültürel gelişmeler sonucu Osmanlı İmparatorluğu'nda İttihad ve Terakkî yönetimi ile üstünlük kazanan Türkçülük akımının ve Ziya Gökalp sosyolojisinin tesiriyle ilmî çalışmalarını yüksek zümre süfîliğinin değil, halk süfîliğinin araştırılmasına hasretmiş ve ünlü kitabı *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*'ı (İstanbul 1918) böyle bir ortamda hazırlamaya başlamıştı. O Yunus Emre'yi, bizzat kendi ifadesiyle "İslâm süfîliği ile Türk zevkinin sentezini yapan Ahmed Yesevî" mektebinin Anadolu'daki en önemli temsilcisi olarak görmüş ve adı geçen eserinde onu bu çerçevede ele alarak ilim âlemine tanıtmıştır. Ondan sonra da merhum Burhan Toprak[1] ve merhum Abdülbaki Gölpınarlı[2] ile daha da gelişip derinleşen Yunus Emre araştırmaları günümüze kadar sürüp gelmiş ve bundan böyle de sürüp gideceğe benzemektedir.

Bu yetmiş küsur yıllık süre içinde Yunus Emre'ye dair kitap ve makale olarak, ilmî ve popüler seviyede birtakım eserler yayınlandı; Milletlerarası ve Türkiye çapında defalarca Yunus Emre sempozyumları, kutlama törenleri vs. düzenlendi, düzenlenmekte ve düzenlenmeye devam edilecektir. Farklı kültür anlayış ve çevrelerinden, farklı ideolojilerden pek çok profesyonel veya amatör araştırıcı Yunus Emre'yi, daha doğrusu kendi Yunus Emre'sini, başka bir deyişle, Yunus Emre elbisesi giydirilmiş kendi düşünce ve yorumlarını anlattı, yazdı; yazmakta ve yazacaktır.

---

1 Bk. Burhan Toprak, *Yunus Emre Divanı*, 1. bs., İstanbul 1933; 5. bs., İstanbul 1972.

2 Bk. Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre Divanı*, İstanbul 1943; *Risâletü'n-Nushiyye ve Divan*, İstanbul 1965; *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul 1961; *Yunus Emre*, İstanbul 1973.

İşte bu kısa yazıda biz, Cumhuriyet döneminde Türkiye'de Yunus Emre üzerinde söz konusu olan bu farklı yaklaşımları kendimizce ancak kaba hatlı ve genel bir değerlendirmeye tâbi tutabilecek, kendimize göre bazı yorumlar ortaya koymaya çalışacağız. Burada özellikle, Cumhuriyet dönemindeki, Tanzimat'tan itibaren ortaya çıkan kültür değişmelerine paralel bir şekilde belirginleşen kültürel farklılaşmalar ve ideolojik yapılanmalardan kaynaklanan çağdaş iki yaklaşım üzerinde durulacaktır.

1) Milliyetçi yaklaşım:

Bu yaklaşımın temelini atan, yukarda da belirtildiği üzere, Fuad Köprülü olmuştur. Ondan sonra isimlerini burada sayamayacağımız bazı araştırıcılarla zaman zaman devam edip gelen bu yaklaşım, son örneklerini bildiğimiz kadarıyla Ahmet Kabaklı[3] ve merhum Faruk K. Timurtaş[4] ile vermiştir. Bu yaklaşıma göre Yunus Emre, İslâm sûfîliğini Türk geleneksel kültür zevki ve yapısına göre yeniden yorumlamıştır. Klâsik tasavvuf esaslarıyla Türk halk İslâmı'nın belirli inanç ve motiflerinin mükemmel bir sentezini gerçekleştirerek, Vahdet-i Vücud gibi son derece sistematik ve anlaşılması güç metafizik bir telâkkiyi, sade ve zihinlerde yer edici bir Türkçe ve akıcı bir üslûp içinde, anlaşılması kolay bir tasavvufî terminoloji ile Türk halkına sunmuştur. Onun sûfîliği orijinal bir sisteme dayanmak yerine, daha çok Mevlânâ'nın senkretik sisteminin âdetâ benzerini, popülerleştirilmiş bir biçimde sunar.

Bu görüşler ilk defa Fuad Köprülü tarafından ileri sürülmüş ve zaman zaman gerek A. Gölpınarlı, gerekse Burhan

---

3 Bk. Ahmet Kabaklı, *Yunus Emre*, İstanbul 1978, 4. bs.

4 Bk. F. Kadri Timurtaş, *Yunus Emre*, İstanbul 1972.

Toprak tarafından tenkit edilmişse de, sonraları yine belli ölçüde günümüze kadar sürüp gelmiştir. Günümüzde bu yaklaşım kendi içinde, geleneksel Sünnî ve Bektâşî yaklaşımların etkisiyle, bu iki istikamette yeniden tartışılmaktadır. Sünnî kesimden gelen amatör araştırıcılar onun Bektaşî olmadığını ispat için sayfalar doldururken, Bektaşî kesime mensup olanlar da benzeri şekilde ama kendi görüşleri doğrultusunda çabalar sarfetmektedirler. Bununla beraber milliyetçi bir tabanda buluşan her iki kesimin de ortak bir kanaate ulaştığı görülür ki, bu da yukarda ifade edildiği gibi, Yunus Emre'nin Türk İslâmı'nı, Türk sûfîliğini temsil eden bir şahsiyet oluşudur.

2) Hümanist yaklaşım:

Atatürk sonrasında Cumhuriyet dönemi Türk kültürüne kazandırılmak istenen, 1940'lı yılların hümanist eğiliminin bir tezahürü olan bu yaklaşım, yalnız Yunus Emre yorumlarında değil, Mevlânâ, Hacı Bektaş vb. şahsiyetler ile ilgili yorumlarda da, bazan devlet temsilcileri ve çoğunlukla da belli bir aydın ve bürokrat kesimi arasında benimsendi; halen de benimsenmektedir. Türk kültüründe İslâm'ın etkisini ve yerini özellikle dışarıda bırakmak için, Türk öncesi Anadolu'nun, yani eskiçağ Anadolu'sunun yerli kültürüne ağırlık veren bazı aydınlar ve edebiyatçılar arasında bu yaklaşım 1960'lı ve 1970'li yıllarda yeniden taraftar buldu. Bunlar arasında bilhassa merhum Sabahattin Eyüboğlu önemli bir örnek olarak zikredilebilir.[5]

Bu yaklaşıma göre Yunus Emre, İslâmî kültürden çok, temeli eskiçağ Anadolu'sunun putperest kültüründen beslenen Türkiye halklarının ortak kültürünün bir ürünüdür.

5 Bk. Sabahattin Eyüboğlu, *Yunus Emre*, İstanbul 1976, 5. bs.

Dolayısıyla hümanist yaklaşımın Yunus Emre'si, "insanca bir sevginin, bir coşkunun adamıdır. Tanrı'yı insanlaştırmaktan, insanı tanrılaştırmaya kadar bütün hallerden geçmiştir. O, bir Anadolu köylüsüdür. Bu topraklarda, bizim topraklarımızda yaşamış bütün insanların, Hitit, Pagan, Hıristiyan, Müslüman bütün yurttaşlarımızın sözcüsüdür. Bütün dindarlığına ve Müslüman görünüşüne rağmen hiçbir dinin adamı değil, tersine, bütün dinlerin ötesinde, câmilerin, kiliselerin dışında, kitapsız, tapınmasız, törensiz, kıblesiz bir inancın adamıdır. Bu inancın tek kuralı, yasası sevgidir; en geniş en sınırsız, en insanca anlamıyla sevgi...".[6]

Görüldüğü gibi bu yaklaşım, aynı zamanda ateist bir eğilimi de beraberinde taşımaktadır. Böyle ateist eğilimli bir hümanist yaklaşım günümüzde bazı aydın çevrelerinde giderek daha da benimsenmiş görünmekte, özellikle 1980 sonrası yıllarda yayınlanan Mevlânâ, Hacı Bektaş-ı Velî ve Yunus Emre hakkındaki araştırmalar bu yaklaşımın damgasını belirgin bir biçimde taşımaktadır.[7]

Diğerleri için olduğu gibi, Yunus Emre için de söz konusu olduğunu belirttiğimiz, bahsi geçen bu iki temel yaklaşımın, Cumhuriyet Türkiyesi'nin Tanzimat'tan devraldığı, aydınlar arasındaki kültürel kimlik kriziyle bize göre doğrudan alâkası vardır. Bu iki yaklaşımın temelini teşkil eden ideolojilerin henüz bilinmediği bir çağın insanları olan söz konusu şahsiyetler için bu yaklaşımlardan birincisinin şüphesiz bazı noktalarda anakronik bir mâhiyet sergilemesine mukabil, ikincisinin büsbütün temelsiz olduğunu burada söylemek zorundayız. Çünkü bu yaklaşımlar adı geçen şah-

---

6 *A.g.e.*, ss. 26, 38, 51.

7 1970'li ve 1980'li yıllarda bu tür araştırmalar daha da yoğunluk kazanmış olup, son yayınlanan örneklerden olarak İ. Zeki Eyüboğlu'nun biri Hacı Bektaş-ı Velî, öteki Mevlânâ Celâleddin Rûmî ile ilgili iki eserini burada zikredebiliriz: *Bütün Yönleriyle Mevlânâ Celâleddin*, İst. 1988; *Hacı Bektaş Veli*, İst. 1990.

siyetlerin gerçek kimliklerini bize göstermekten çok uzak olup, geçmişinin kendisine istese de istemese de miras bıraktığı Müslüman Türk kimliğiyle, bu kimliğin yerine geçirilmek istenen, Hıristiyanlığa değil ama gizli bir ateizme dayalı Batılı kimliği arasında mücadele vermekte olan Türk aydınlarının durumlarını yansıtmaktadır.

Yunus Emre'nin bugünkü anlamda bir Türklük şuuruyla hareket eden, yaşadığı İslâmî ortamın Türkler'e mahsus bir İslâm'ın ürünü olduğunun şuuruna varan ve buna göre tasavvuf sistemini ortaya koyan bir sûfî olduğunu düşünmekte aynı şekilde çok yanlış olur. Çünkü o zamanlar bütün Müslümanlar için bir tek ortak kültür dairesi vardı, bu da İslâm kültürü idi. Şüphesiz ki bu kültür içindeki her toplumun, onun yaşadığı her coğrafyanın kendine mahsus, tarihin içinden gelen birtakım özellikleri vardı. Ama bunlar modern anlamda bir şuur halinde ortaya çıkmış değillerdi. Üstelik Yunus Emre'nin, geleneğini temsil ettiği Ahmet Yesevî'nin, Orta-Doğu Sûfîliğinin ürünü olan Vahdet-i Vücud'la hiçbir ilgisi yoktu.[8] Dolayısıyla Yunus Emre'nin sistemi Türkler'e mahsus bir sistem değildir. Çünkü orijinal Türk sûfîliğini temsil eden Orta Asya Sûfîliği bu sisteme tamamiyle yabancıdır.

Aynı şekilde, Yunus Emre'nin şiirlerindeki insan sevgisini bütün benliğini dolduran ilâhî aşktan bağımsız, Allahsız bir sevgi olarak düşünmek, her mısrâı Allah aşkını terennüm eden Yunus Emre'ye nasıl uyabilir? Onun

Elif okuduk ötürü
Pazar eyledik götürü
Yaradılmışı severiz
Yaradan'dan ötürü

---

8 Bu konuda bk. F. Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1976, 3-bs., ss. 61-76; aynı yazar, "Ahmed Yesevî", *İA* c.1.

mısralarıyla belirttiği "Yaradan"a olan mistik aşkının tabii bir sonucu olan bu insan sevgisine, İslâm'ın, tasavvufun ne demek olduğunu bilenlerin gerçek anlamıyla kavradıklarına şüphe yoktur. Dolayısıyla Yunus Emre'yi, "kitapsız, kıblesiz, Allahsız" bir inancın adamı olarak yorumlamak yalnız onu iyi tanımamak değil, tarihi de bilmemek olur.

Aslına bakılırsa, Türkiye gibi, kendi kültürünün tahlilini yaparak onunla hesaplaşamamış; bunu yapamadığı için öteki kültürlerle sağlıklı bir ilişki oluşturamamanın verdiği şaşkınlıkla taklit safhasından öteye geçemediği için henüz yaratıcılık vasfını harekete geçirememiş; bu yüzden de yaşadığı dünyada kendisine bir yer edinmek için kararlı adımlar atmaktan uzak bir ülkede, bu tür konulara ve şahsiyetlere böyle birbiriyle taban tabana zıt bakış açılarıyla yaklaşmak bir anlamda tabiidir. Bu kültür ikilemi öyle görünüyor ki daha uzun zaman sürecektir.

İşte bilimin fonksiyonu burada ortaya çıkıyor. Özellikle tarih biliminin bu kültür ikileminde sağlıklı bir perspektif yakalayabilmeleri için Türk aydınlarına ve halkına ortak bir payda sunabileceği, sunması gerektiği kanaatindeyiz. Bunu ise ancak, ister eski dönem için olsun isterse Cumhuriyet dönemi için olsun, mitolojik unsurlardan arındırılmış bir tarih bilimi yapabilir. Biz şahsen Türkiye'de tarihin henüz bu seviyeye erişebildiği kanaatinde olmamakla beraber, erişmesi gerektiği inancındayız. Nitekim az da olsa bunun emâreleri vardır.

İşte şu anda Türkiye'de gerek Yunus Emre, gerekse geçmişimizdeki bütün önemli şahsiyetler konusunda temelsiz, sayfalar dolusu spekülasyondan bizi kurtaracak, bizim dünyamızın, bizim ideolojilerimizin, bizim kültürel tercihlerimizin insanları değil de, kendi çağlarının ve misyonlarının insanları olarak anlamaya yardımcı olacak tek yol bu yoldur. Bu yola girdiğimiz zaman gerçek Yunus Emre'yi teşhis

edebilme imkânına sahibiz demektir. Bu ise karşımıza şu iki temel meseleyi çıkarır:

1) Yunus Emre'nin yaşadığı dönem Orta Doğu İslâm dünyasını genel hatlarıyla da olsa iyi tanımak; ayrıca o dönem, yani 13. yüzyılın son, 14. yüzyılın ilk yarısında Anadolu'nun siyasî, sosyal, ekonomik ve kültürel yapısını çok iyi bilmek ve değerlendirmek; özellikle de Yunus Emre'nin hayatını içinde geçirdiği Türkmen zümrelerini bütün yönleriyle tanımak,

2) Bu genel çerçeve içinde yine o devir Anadolu'sundaki inanç kesimlerini, tasavvuf mekteplerini, bunların temel nitelik ve yapılarını, birbirleriyle olan bağlantılarını çok iyi bilip değerlendirmek; özellikle Yunus Emre gibi bir Türkmen şeyhi söz konusu olunca, Türkmen çevrelerindeki yaygın sûfî akımları çok iyi anlamak.

İşte bizce, bu iki temeli sağlam kurmadan, yalnız Yunus Emre'nin şiirlerine dayanarak -üstelik onlarda kullanılan tasavvuf kavramlarına iyice vukuf peydâ etmeden- onu anlamak imkânsızdır. Bu yüzdendir ki, F. Köprülü ve A. Gölpınarlı'nın çalışmaları dışında -tabii sundukları bazı yorumlar hariç- bugüne kadar Yunus Emre hakkında çıkan yazı ve eserlerin çok azının gerçek anlamda meseleye bir katkısı olduğunu söylemek kesinlikle bir kendini beğenmişlik sayılmamalıdır. Nitekim bunca araştırmaya ve şiirlerinin önemli bir kısmı meydanda olmasına rağmen Yunus Emre henüz mistik hüviyeti problemli bir sûfîdir. Ayrıca biyografisi de birçok karanlık noktalarla doludur. Bunun başta gelen sebeplerinden biri, yaşadığı döneme ait hiçbir kaynağın ondan söz etmemesidir. Bu çok doğaldır. Çünkü Yunus Emre'nin bugün bizim günümüzdeki ölçüde kendi döneminde tanınmış olduğunu, dolayısıyla, zamanının sınırlı sayıdaki ve büyük şehirlerde kaleme alınan kaynaklarına geçme imkânına sahip bulunduğunu düşünmek zordur.

Nitekim aynı şey, Hacı Bektaş-ı Veli için de söz konusudur. Konar-göçer çevrelerin insanı olan bu iki sûfî'nin, büyük şehirlerde yaşayan meslektaşları kadar tanınma imkânları olmaması çok da anormal değildir. Yunus Emre'yi bize anlatan ve klâsik iki geleneği, yani Sünnî ve Bektaşî geleneğine mensup en eski kaynaklar onun vefatından (1320) en az bir yüz elli yıl sonra meydana getirilmişlerdir. Sünnî geleneği yansıtan kaynakların en eskisi Lâmiî Çelebi'nin *Terceme-i Nefehâtü'l-Üns*'ü olup 15. yüzyılın sonlarına aittir.[9] Aynı dönemde kaleme alınan meşhur *Âşıkpaşazâde Tarihi* ise ondan yalnızca isim olarak bahseder.[10] Taşköprülüzâde'nin *Şakayık-ı Nûmaniye*'si, bilindiği üzere 16. yüzyıla aittir.[11] Bektaşî geleneğinin temel kaynağı ünlü *Vilâyetnâme (Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî)* de 15. yüzyılın son çeyreği içinde yazıya geçirilmiştir.[12] Bunların dışında bir de özellikle 1960'lı yıllarda Yunus Emre'nin türbesi ve zâviyesinin yeri ile ilgili olarak merhum Halim Baki Kunter, Cahit Öztelli, İ. Hakkı Konyalı ve Şehabettin Tekindağ arasında uzun tartışmalara sebep olan bazı arşiv belgeleri vardır ki, bunlar Yunus Emre'nin hüviyetini aydınlatmaktan çok türbesi ve zâviyesi ile alâkalı bazı problemler ortaya koymaktadır.[13]

Şiirleri hariç tutulursa, Yunus Emre'den bahseden temel kaynaklar işte bunlardan ibarettir. Bunların hiçbiri, onun biyografisini inşâ konusunda bugünün bilim adamını tatmine yeterli değildir. Bunların yanında hiç şüphesiz temel nitelikli kaynağımız Yunus Emre'nin kendi şiirleridir. Fakat

---

9 Bk. Istanbul 1270, ss. 691.

10 Bk. Âlî Beğ nesri, İstanbul 1332, ss. 199-200.

11 Bk. Edirneli Mecdî, *Terceme-i Şakayık*, İstanbul 1269, s. 78.

12 Bk. nşr. A. Gölpınarlı, İstanbul 1958, ss. 448-449

13 Bu tartışmaları ve söz konusu arşiv belgelerini ihtiva eden kitap ve makaleler için şu esere bk. Ismet Binark-Nejat Sefercioğlu, *Yunus Emre Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi*, Ankara 1970.

bu konuda da önemli bir problem karşımıza çıkmaktadır, ki hâlâ çözülmüş değildir. Bu, elimizde Yunus Emre'nin sağlıklı, ilmî ve tam bir külliyatının bulunmayışıdır. 1933 yılında merhum Burhan Toprak'tan[14] itibaren son olarak bildiğimiz kadarıyla 1980'lerde merhum F. Kadri Timurtaş'a kadar[15] Yunus Emre'nin şiirleri gerek divan halinde gerekse seçmeler şeklinde defalarca yayınlanmış olmasına rağmen, henüz elimizde belirttiğimiz niteliği hâiz bir koleksiyon yoktur. Her yayınlayıcı kendi kriterlerine göre birtakım seçmeler yaparak âdetâ yeni bir divan ortaya çıkarmaktadır. Bunlarda yer alan şiirlerin hem sayısı değişmekte, hem de birinde Yunus Emre'ye ait gösterilen şiirler ötekinde ona ait sayılmamaktadır.

İşte bugüne kadar, Fuad Köprülü'den, geçen Ekim ayında en yeni araştırmayı yayınlayan İlhan Başgöz'e kadar[16] ilmî seviyede çalışan bütün araştırıcılar, sözünü ettiğimiz bu malzemeye dayanmışlardır.

Yunus Emre ile ilgili problemleri başlıca iki ana grupta toplayabiliriz:

1) Biyografisi ile ilgili olanlar, ki içinden çıktığı, yaşadığı, faaliyet gösterdiği ve ilişkide bulunduğu çevre veya çevrelerin sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel yapısı en başta gelir. Yunus Emre'yi tam olarak anlayabilmenin temel şartlarından biri budur; zira hiç kimse içinde yaşadığı ortamdan bağımsız değildir. Yoksa onun tahsil görüp görmediği, mezarının şurda değil de burda olduğu gibi hususların fazla bir önemi yoktur.

2) Bu birincisiyle bağlantılı olarak Yunus Emre'nin tasavvuf formasyonu, hüviyeti ve misyonu ile ilgili olanlar: Yani

---

14 Burhan Toprak, *Yunus Emre Divanı*, İstanbul 1933.

15 F. Kadri Timurtaş, *Yunus Emre Divanı*, Ankara 1980.

16 İlhan Başgöz, *Yunus Emre, Araştırma ve Şiirlerinden Güldeste*, Ist. 1990.

onun dönemin Anadolu'sunda nasıl bir tasavvufî kimliği temsil ettiği noktasında toplananlar.

Bugün şunu iftiharla söylemeliyiz ki, biz Fuad Köprülü, A. Gölpınarlı vb. geçmiş araştırıcı ve âlimlere nisbetle daha avantajlı durumdayız. Çünkü onların Yunus Emre hakkında yazdıkları tarihlerden bu yana Türk kültür tarihi ile ilgili araştırmalar, henüz ideal seviyede olmamakla beraber hayli mesafe alınmıştır; önemli katkılar gerçekleşmiştir. Bu sebeple aynı malzemeden yola çıkarak daha sağlıklı sonuçlara varılabilir kanaatindeyiz.

Sonuç olarak şuna bir kere daha işaret edelim ki, Türkiye'de artık Türk kültür tarihi ile ilgili, spekülasyonlardan arınmış, gerçek bilimsel metod ve araştırmalara dayalı ciddî araştırmalara girişmenin zamanı çoktan gelmiştir. Günlük moda fikir cereyanlarını bırakıp, o cereyanları dahi etkileyerek doğru çizgiye çekilmeye zorlayacak sağlam araştırmalara ihtiyacımız her zamankinden fazladır. Yunus Emre'ye olan borcumuzu, ancak bu yolla ödeyebiliriz.

Türkiye'de Kültürel-İdeolojik Eğilimler ve Bir 13.-14. Yüzyıl Türk Halk Süfîsi Olarak Yunus Emre'nin Kimliği*

Tanzimat'la birlikte ve özellikle Cumhuriyet'ten bu yana Türkiye'nin Batı kültür dairesine girme konusunda bitmez tükenmez bir çaba sarfetmekte olduğu, iktidar değişikliklerine rağmen bunun değişmez bir millî siyaset haline getirildiği bugün herkesçe bilinen bir gerçektir.[1] Türkiye bunun mücadelesini yaklaşık yüz elli yıldır devlet, seçkinler bir yanda, halk bir yanda olmak üzere, zımnen kendi içinde de vermektedir.[2] Bilhassa Cumhuriyet'in ilânıyla beraber, siya-

---

(*) *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri,* Atatürk Kültür Merkezi, (7-10 Ekim 1991, Ankara.) Ankara 1995, ss. 79-88 içinde yayımlanmıştır.

1 Bu konuda bk. Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu,* çev. Metin Kıratlı, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1984, 2. bs. Bu eser Türkiye'nin modernleşmesi sürecini, bu süreçte rol oynayan bütün siyasî, sosyal ve kültürel faktörleri çok başarılı bir tahlille bize sunmaktadır.

2 Devlet tarafından yürütülen modernleşme, yahut daha doğru bir deyimle, Batılılaşma politikası, bürokrasi ve aydınların bu konuda halka karşı tavırları, halkın tepkileri meselesi, ülkemizde bugüne kadar ne yazık ki pek ciddî ve bilimsel olarak ele alınmamıştır. Yapılan çalışmalar genellikle resmî görüşün savunması niteliğini taşımaktan öte gidememişlerdir. Prof. Dr. Şerif Mardin bunun bir istisnâsıdır. Onun bu konuda genellikle yurt dışındaki çeşitli dergilerde çıkan yazıları yakınlarda İletişim Yayınları tarafından bir araya getirilip Türkçeye çevrilerek yayınlanmış, böylece büyük bir boşluk doldurulmuştur. Bu kitaplar

sî iktidar, bürokrasi, ordu ve basın, iş ve ekonomi çevreleri dahil olmak üzere bütün kesimleriyle devlet, sürekli ve baskıcı bir Batılılaşma politikasını 1950'lere kadar halk üzerinde uyguladı.[3] 1950'lerden sonra nisbî bir demokratik ortamın tabiî sonucu olarak bu politika kısmen tavsamış göründü ise de temelde yine de sürdürüldü.

On yıllık bu ara dönemin ürünü olarak meydana gelen siyasî ve sosyo-ekonomik gelişmeler, 1960'lar sonrası ve özellikle 1970'li yıllarda bürokrasiyi, bir kısım iş ve ekonomi çevrelerini ve asıl mühimmi, aydın kesimini kültürel tercihler ve ideolojik yapı olarak ikiye böldü. Daha doğru bir deyişle, önce de mevcut fakat gizli olan bu bölünme açığa çıktı. Böylece Türkiye'de Batılılaşma yanlılarıyla muhafazakâr zümreler arasındaki zımnî mücadele yeni boyutlar ve iki kesim içinde de nüanslar kazandı. Bu iki kesime 1960 sonrasında Türk solu katıldı.

Geleneksel kültürle Batı tesirindeki modernist kültür arasındaki bu zımnî mücadelenin siyasî ve ekonomik boyutları burada bizi ilgilendirmiyor. Ancak kültür ve dolayısıyla tarih alanındaki yansımaları, konumuz bakımından birinci derecede öneme hâizdir. Çünkü bu mücadele ister istemez taraftarlarına tarihin vazgeçilmezliğini, tezlerini tarih temeline oturtmadıkça hiçbir somut neticeye ulaşamayacaklarını gösterdi. Böylece Türkiye'de, o zamana kadar hâkimiyetini tartışmasız sürdüren resmî tarih yavaş yavaş sorgulanmaya başladı. Bu, arkasından bir deformasyon sürecini de beraber getirdi. Türkiye'de 1960'lı yıllardan itibaren okullarda okutulan tarih kitaplarıyla hâlâ oynanmakta olması, bu tes-

---

sırayla şunlardan ibarettir: 1) *Türkiye'de Toplum ve Siyâset*, İstanbul 1990; 2) *Türkiye'de Din ve Siyâset*, İstanbul 1991; 3) *Türk Modernleşmesi*, İstanbul 1991.

3 Bu konudaki gerçekten doyurucu bilimsel bir inceleme için bk. Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması*, Yurt Yayınları, Ankara 1981.

bit ettiğimiz gerçeğin reddedilemez bir göstergesidir.

Böylece 1970'li yıllar artık Türkiye'de, tabiî ki bütün nüanslarıyla Batıcı, Sol ve Muhafazakâr eğilimlerin geniş çapta tarihe yöneldiği, bazı tarihî olay ve şahsiyetlere el attığı bir dönem oldu. Meselâ Sol (özellikle de ihtilâlci sol) kesim, devrim ideolojisinin tarihî temelini kurmak üzere Şeyh Bedreddin'e yönelirken,[4] aynı zamanda Türkiye'deki mezhebî farklılıkları da farkederek listesine Hacı Bektaş-ı Velî'yi dahil etti.[5] Şimdilerde Türkiye'de devletin, farklı ideolojik çevrelerin ve bu kesimlere mensup aydınların Hacı Bektaş-ı Velî üzerindeki zımnî mülkiyet mücadelesi sürmektedir.[6] Batıcı ve muhafazakâr çevreler ise, Mevlânâ ve Yunus Emre üzerinde durmayı tercih ettiler. Burada bu tercihlerin Türkiye dışındaki Türk tarihinden ve tarihî şahsiyetlerinden değil, Türkiye tarihinden, bilhassa 13-14. yüzyıllarda yaşamış, üstelik Cumhuriyet rejiminin gayri meşrû olarak tescil ettiği

4 Türk solunda Şeyh Bedreddin ilk defa Nâzım Hikmet'in ünlü destanıyla 1936'larda gündeme getirilmiştir (*Simavne Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin Destanı*, İstanbul 1936). Destanın 2. baskısı 1968 yılında yapılmıştır. Ayrıca bk. A. Cerrahoğlu, *Şeyh Bedreddin Meselesi*, İstanbul 1966, Çığ Yayınları; Şeyh Bedreddin, *Vâridat*, inceleme ve çeviri: Cemal Yener, İstanbul 1968, Elif Yayınevi; Şeyh Bedreddin, *Vâridat*, Haz. Vecihi Timuroğlu, Ankara 1979, Türkiye Yazıları Yayınları; Şeyh Bedreddin isyanına geniş bir yer ayıran şu esere de bakılmalıdır: Çetin Yetkin, *Türk Halk Hareketleri ve Devrimleri*, I. cilt, İstanbul 1974, May Yayınları. (Babaî İsyanı hakkındaki bir inceleme de buradadır.)

5 Msl. bk. Hacı Bektaş Kültür ve Turizm Derneği, *Hacı Bektaş Veli*, (Sempozyum Bildirileri), Ankara 1977 (Bu kitapta ayrıca, Hacı Bektaş-ı Velî'nin devrimci bir halk lideri olduğu noktasını özellikle vurgulayan yarışma yazıları da vardır. Sempozyum vesilesiyle düzenlenen yarışmaya katılıp derece alan yazarlar, Hacı Bektaş'ı o zamanlar tam anlamıyla Marksist açıdan değerlendirmişler ve onu düzene başkaldıran bir ayaklanmacı lider olarak takdim etmişlerdir).

6 Msl. bk. Ali Sümer, *Anadolu'da Türk Öncüsü Hacı Bektaş Velî*, Ankara 1970; Adil Gülvahaboğlu, *Hacı Bektaş Velî, Laik-Ulusal Kültür*, Ankara 1988; Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Vakfı, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî*, Ankara 1988; İ. Zeki Eyüboğlu, *Bütün Yönleriyle Hacı Bektaş Veli*, İstanbul 1989, Özgün Yayınları; Abdülkadir Sezgin, *Hacı Bektaş Veli ve Bektaşîlik*, Ankara 1980, Kültür Bakanlığı Yay.

tarikat çevrelerine mensup sûfîler arasından yapılması, son derece ilginç ve üzerinde önemle durulacak bir meseledir.

Bugün yeni bir örneğini fiilen idrak ettiğimiz, Yunus Emre, Hacı Bektaş-ı Velî ve Mevlânâ üzerine devlet, üniversiteler, veya çeşitli resmî yahut özel kültür kurumlarınca sürdürülmekte olan millî veya milletlerarası nitelikteki kongre ve sempozyumlar 1970'li yıllarda işte böyle başladı.[7] Bu kongre ve sempozyumlarda sunulan tebliğlerde, sözünü ettiğimiz ideolojik kesimler, ele aldıkları şahsiyetlerde kendi kültürel tercihlerini destekleyecek yönleri vurgulamaya özellikle dikkat ettiler ve hâlen de etmektedirler. Batıcılar ve bu arada Türkiye'nin Avrupa ile entegrasyonuna önem veren siyasî çevrelerden gelenler, söz konusu şahsiyetlerin Batı kültürüne hitap edebilecek ve onunla özdeşleşebilecek nitelikte olduğunu sandıkları yanlarını öne çıkarmaya, yahut yaratmaya çalışırken,[8] muhafazakârlar da -kendi içlerindeki bölünmelere göre- onların daha çok millî, İslâmî, kısaca geleneksel kültürü sergileyen husûsiyetlerini belirginleştirme veya icad etme yoluna gittiler ve gitmektedirler.[9]

İşte böylece, daha önce yine Yunus Emre ile ilgili olarak başka bir yerde ifade etmeye çalıştığımız gibi,[10] Türkiye'de

---

7 Bu sempozyum ve seminerlere örnekolarak 1971 yılında Akbank'ın milletlerarası çapta düzenlediği Yunus Emre Semineri gösterilebilir (bk. *Uluslararası Yunus Emre Semineri*, 6-8 Eylül 1971, İstanbul).

8 Msl. bk. Talat Sait Halman, "Yunus Emre'nin hümanizması", *Hisar*, sayı: 93, Eylül 1971, ss. 3-5, 28-29.

9 Msl. bk. N. Sami Banarlı, "Millî tekevvünümüzde Yunus Emre'nin yeri", *Hayat Tarih Mecmuası*, sayı: 3, Temmuz 1974, ss. 37-46; Mümtaz Turhan, "Yunus Emre'den kalan en büyük miras", *Türk Yurdu Yunus Emre Özel Sayısı*, sayı: 319, 1966, ss. 21-23; Emin Işık, "Gerçek Yunus", *Hareket*, Yunus Emre Özel Sayısı, sayı: 70, Ekim 1971, ss. 9-120; Agah Oktay Güner, "Yunus Emre ve Türkler'in Müslümanlığı", *Türk Edebiyatı Dergisi*, sayı: 193, yıl: 1989.

10 Bk. A. Yaşar Ocak, "Türkiye'de Yunus Emre araştırmaları üzerine genel bir değerlendirme ve Yunus Emre problemi", *Türk Vakıf Medeniyeti Çerçevesinde Yunus Emre Semineri*, Vakıflar Genel Müdürlüğü, 4-5 Aralık 1990, Ankara 1991, ss. 29-33.

Hacı Bektaş-ı Velî, Mevlânâ, Yunus Emre vb. şahsiyetler konusundaki bilimsel toplantı ve araştırmalarda *Milliyetçi, Hümanist, İslâmcı, Devrimci* vb. yaklaşımlar ortaya çıktı ve birbirleriyle mücadeleye girişti. Bu zımnî mücadele, Türkiye'de Tanzimat'la beraber başlayan kültürel kimlik bunalımının halen sürmekte olan ilginç bir yanını ve canlı laboratuvarını teşkil eder.

Bugün, sözünü ettiğimiz bu zımnî mücadelenin bir uzantısı olarak, yukarda anılan şahsiyetlerin arkasına Ahî Evran,[11] Hacı Bayram-ı Velî,[12] Akşemseddin[13] vb. başka sûfîler de eklenmiş ve ilerde daha başkaları da eklenecektir. Bu Türkiye'de tasavvufun yahut popüler İslâm'ın bir rövanşı mıdır?

Her hâlükârda, bu zımnî mücadelenin sonunda ortaya, bilim ve kültür adına çok ciddî olarak üzerinde düşünmemiz gereken, endişe verici bir sonuç çıkmaktadır: Kültürel temellerin, değerlerin, ve genelde tarihin deformasyonu... Çünkü kendi yaşadıkları çağdan, çevreden, siyasî, sosyo-ekonomik ve kültürel şartlardan, kısaca kendi benlik ve kimliğinden çıkarılarak bugünkü ideolojik ve kültürel tercihlerimizin elbiseleri giydirilmeye çalışılan bu insanların gerçekle ilgileri, bağları koparılmış, böylece tarihî şahsiyetleri bozulmuş olmaktadır. Bu deformasyon sürecinin önüne geçebilmenin bizce tek çaresi, bu tür meseleleri sağlam bir

---

11 Msl. bk. *Türk Kültürü ve Ahîlik* (XXI. Ahilik Bayramı Sempozyumu Tebliğleri), Ahilik Araştırma ve Kültür Vakfı, İstanbul 1986. Ahîlik sempozyumları her yıl geleneksel olarak 1965 yılından beri hâlâ sürüp gitmektedir.

12 Hacı Bayram-ı Velî ilk defa Ankara Valiliği ve Belediye'since ortaklaşa düzenlenen bir sempozyumla 1990 yılında ele alınmıştır: *Hacı Bayram-ı Velî ve Dönemi Sempozyumu*, Mayıs 1990.

13 Bir Bayramî şeyhi olan Akşemseddin de, birkaç yıldan beri, mezarının bulunduğu Göynük'te belediye tarafından düzenlenen bir sempozyumun konusu olmuştur. Sonuncusu bu yıl yapılmıştır (*Akşemseddin ve Dönemi Sempozyumu*, 25-27 Mayıs 1991).

eleştirici tarih yöntemi ışığında bilimsel olarak ele almak ve bu şekilde yapılacak araştırmaları popülarize ederek halka da sunmaktır. Işte o zaman Hacı Bektaş-ı Velî'yi, Mevlânâ'yı ve Yunus Emre'yi tarihte gerçekten yaşadıkları ve temsil ettikleri kişilik ve kimlikleriyle tanıma imkânı bulunmuş olacaktır. Şunu açıkça ifade edelim ki, özellikle son otuz küsur yıl içerisinde adı geçen bu tarihî şahsiyetlerle ilgili olarak Türkiye'de yazılıp söylenenlerin ne yazık ki büyük bir kısmı hiçbir bilimsel niteliğe sahip değildir.

İşte bu sebeple biz, bugün burada bu önemli konuyu biraz olsun tartışmaya açabilmek için, *"Türkiye'de Kültürel-İdeolojik Eğilimler ve bir XIII.-XIV. Yüzyıl Sûfîsi Olarak Yunus Emre'nin Kimliği"* konulu bir bildirinin uygun olacağı düşüncesiyle hareket ettik. Çünkü kim ne derse desin, Yunus Emre her şeyden önce bir 13.-14. yüzyıl sûfîsidir ve düşüncelerini, fikirlerini o dönem Anadolu Türk Sûfî kültürünün çerçevesinde oluşturduğu ve bu temel kimliğiyle onları çevresine sunduğu reddedilemez, edilmemesi gereken bir tarihî gerçektir. Spekülasyonlara girişmeden önce, bu süfî kültürün ne demek olduğu, Yunus'un bunun içindeki yeri hakkında iyice bilgilenmek ve düşünmek gerekir. Oysa bugüne kadar Türkiye'de, yukarda sıraladığımız çeşitli kültürel-ideolojik çevrelere mensup araştırıcıların çoğu, kendi spakülasyonlarına zemin oluşturabilmek için Yunus Emre'nin önce bu temel kimliğini bilerek devre dışı bırakmışlardır. Bu yüzden o, bir *şâir*, bir *halk düşünürü*, bir *dilci*, çağını aşan bir *hümanist*, bir *Türk milliyetçisi* vb. olarak defalarca bugüne kadar ele alındı, ama merhum Fuad Köprülü, Abdülbaki Gölpınarlı ve birkaç kişinin dışında,[14] bir sûfî olarak hemen hiç üzerinde tartışılmadı.

14 Bk. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1976, 3. bs., Diy. İşl. Bşk.lığı Yay., ss. 183-357; Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul 1961.

Oysa Yunus Emre'nin bu temel kimliğini hesaba katmadan, bu kimliğin analizini yapmadan, yalnızca divanından seçilip çıkarılmış birkaç beyit yahut mısrâa dayanarak Yunus Emre'yi anlayabileceğimizi sanmak, hattâ yalnızca şiirlerine bakarak onu anlayabileceğimizi düşünmek, bizce önemli bir yanılgıdır. O dönem Orta Doğu'su içinde mütâlâa edilmek şartıyla, Anadolu'nun siyasî, sosyal ve kültürel şartlarını, bunların oluşturduğu hayat tarzını, ayrıca ve özellikle Anadolu'daki sûfî akımları ve bunların bağlı bulunduğu İslâm dünyası genelindeki ana sûfî mektepleri, bunların birbiriyle ilişkilerini çok iyi kavramadan Yunus Emre'nin düşüncelerini anlamaya ve yorumlamaya kalkışmak, işleyebileceğimiz en büyük hatâdır. O, bir Ömer Hayyam, bir Hâfız, bir Fuzûlî, bir Karacaoğlan gibi sırf şiir yazmak için şiir yazan bir şâir değildir. Mevlânâ'da ve daha önceki benzeri pek çok İslâm sûfîsinde olduğu gibi, geleneğe uyarak düşüncelerini halka aktarabilmek için şiiri bir form olarak kullanmış, ama bu arada da bu işi gerçekten san'atkârâne yapmıştır. O, yaşadığı zaman ve mekânın çok tabiî bir tezâhürü olarak İslâm temeline dayalı Türk halk sûfîliğinin bir parçası olarak bu sûfîliğin kavramlarını kullanmak suretiyle fikirlerini ifade etmiştir. Onun için, konuya bilimsel olarak ve ciddiyetle yaklaşıldığı zaman, merhum Sabahattin Eyüboğlu ve günümüzdeki bazı takipçilerinin ileri sürdüğü gibi, Yunus Emre'nin, temeli payen Anadolu kültürüne dayalı, tanrısız, dinlerüstü bir hümanist şâir olduğunu düşünmek,[15] kesinlikle mümkün değildir. Bütün şiirleri, ileri sürdüğümüz şartlar dahilinde analiz edildiğinde, onun böyle biri olduğunu bize gösterecek hiçbir kanıta rastlayamayız. Ayrıca, böyle tanrısız bir insan sevgisi terennüm eden ve fikirlerini yaşadığı çağın genel değer hüküm-

---

15 Bk. S. Eyüboğlu, *Yunus Emre*, Istanbul 1976, Cem Yayınları, ss. 26, 33, 38.

leri ve kabulleri içine yerleştirmeyen, başka bir ifadeyle, yaşadığı çevrenin kültürüne temellik eden Türk halk sûfîliğinin kavramlarıyla fikirlerini özdeşleştiremeyen bir Yunus Emre'nin nasıl olup da yüzlerce yıl Anadolu'nun Müslüman halkının gönlüne taht kurabileceğinin izahını yapabilmek de bizim için içinden çıkılması zor bir mesele olacaktır.

Şahsen biz, Yunus Emre konusuna bu işaret ettiğimiz tarzda yaklaşanların genel hatlarıyla da olsa İslâm sûfîliğinin ve sûfî mekteplerinin tarihini ciddî olarak incelemediklerini düşünüyoruz. Zira eğer bu inceleme lâyıkıyla yapılmış olsaydı ve Yunus Emre, Mevlânâ, Hacı Bektaş-ı Velî vb. şahsiyetler tek başlarına değil de belirttiğimiz çerçeve içinde karşılaştırmalı bir şekilde ele alınsalardı, onlara yakıştırılan tanrısız, dinlerüstü hümanizmin, İslâm sûfîliğinin temel esprisini teşkil eden ve insandan ayrı bir yaratıcıyı, Tanrı'yı aşkla sevmekten kaynaklanan sûfî hümanizmi olduğu görülecekti. Üstelik adını andığımız bu şahsiyetlerin İslâm sûfîlik tarihinde yalnız olmadıkları, onlardan daha önce aynı düşünceleri paylaşan, Hallâc-ı Mansur,[16] Baba Tâhir-i Uryan,[17] Ebü Saîd-i Ebu'l-Hayr[18] vb. pek çok sûfînin gelip geçtiğini de farkedeceklerdi. Ayrıca Mevlânâ ve özellikle Yunus Emre'deki bu ilâhî cezbe ve aşka dayalı sûfî hümanizminin, onların tasavvufî fikirlerini kuşatan Melâmetî-Kalenderî sûfîliğinin temeli olduğunu da farkedeceklerdi.[19]

Bu söylediklerimizin ne ölçüde doğru olup olmadığını anlayabilmek için, sözü edilen kişilerin eserlerine bakmak yeterlidir. Melâmetî-Kalenderî sûfîliğini iyi tanıdıktan,

---

16 Hallâc-ı Mansur hakkında kısa ve özlü bilgi için bk. Louis Massignon, "al-Hallaj", *EI*1, 2.

17 Baba Tâhir-i Uryan için bk. V. Minorsky, "Baba Tâhir", *EI*1, 2.

18 Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr'a dair bk. R.A. Nicholson. "Abu Said", *EI* 1, 2.

19 Bu konuda msl. bk. A. Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul 1931, ss. 3-26; Ö. Rıza Doğrul, *İslâm Tarihinde İlk Melâmet*, İstanbul 1950, ss. 56-78.

kavramlarını iyi tahlil ettikten sonra, Yunus Emre'nin şiirleri -ana çerçevelerinden çıkarılarak tek tek değil- bir bütün olarak incelenirse, onun bu süfî mektebin en az Şems-i Tebrîzî kadar güçlü bir mensubu olduğu hemen görülecektir.[20] Kanaatimizce bugüne kadar Yunus Emre'nin bu süfî mektebe mensup, üstelik çoğu zaman sanıldığı ve iddia edildiği gibi, "tekkesiz, müridsiz" değil, tam tersine tekkesi ve müridleri olan bir Melâmetî-Kalenderî şeyhi olduğunun farkına varılamamasının sebebi,[21] 12. yüzyıldan itibaren Anadolu dahil bütün Orta Doğu halk süfîliğine damgasını vuran bu büyük süfî mektebin yeterince incelenmemiş olmasıdır.[22]

9. yüzyıl boyunca, bugünkü Afganistan'ın da bir kısmını içine alacak şekilde eski Horasan mıntakasında, eski Maniheist ve Budist mistik kültür üzerinde temellenmek sûretiyle, Basra ve Küfe süfî mekteplerinin kuru zühde dayalı klâsik tasavvuf anlayışına bir tepki olarak orta tabaka ve özellikle esnaf tabakası içinde doğup gelişen Melâmetîlik mektebi,[23] İslâm tasavvuf tarihinin en ilginç olaylarından biridir. 9. ve 10. yüzyıllarda, Hemedan, Nişapur, Herat, Belh ve Kâbil gibi büyük kültür merkezlerinde, Ebü Hafs-i

---

20 Şems-i Tebrîzî'nin Kalenderîliği meselesi şurada tarafımızdan tartışılmıştır: A. Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Süfîlik: Kalenderîler*, Ankara 1991, Türk Tarih Kurumu Yay., ss. 75-79.

21 Bk. Yunus Emre, *Risâlat al-Nushiyya ve Dîvan*, nşr. A. Gölpınarlı, İstanbul 1965, s. 189:

Bize muhib olanları Hak'dan dilerüz anları
Dönüp münkir olanları tiz çıkarırlar aradan

Bunda el ayak öpilür görenin cânı kapılur
Garib müsafir yapılur zâvya vü mescid-hâneden

22 Bu gerçek daha 1922 yılında bizzat merhum Fuad Köprülü tarafından açıkça ifade edilmiş ve Türk halk süfîliğinin iyi anlaşılmasının Kalenderîye cereyanının iyi tanınmasına bağlı olduğu belirtilmişti (bk. "Anadolu'da İslâmiyet", *DEFM.*, 4 (1338), s. 298).

23 Bk. Ocak, *Kalenderîler*, ss. 11-16.

Haddâd (öl. 874), Hamdûn-i Kassâr (öl. 884) vb.[24] büyük sûfîler tarafından geliştirilen Melâmetîliğin temel özelliği, azabından korkulduğu için nafile ibadet etmek sûretiyle Tanrı'nın rahmetine lâyık olma, cehennemden kurtulup cennete girebilme ümidine dayalı zühdî tasavvufu reddetmesidir. Bu mektebe göre, insan bol bol nâfile ibadet ederek, cehennemden korkup cennet ümidiyle yaşayarak değil, insanı "eşref-i mahlûkat" olarak yaratan Tanrı'yı ancak aşkla severek ve yalnızca onun sevgisini ta derinlerden duyarak, nefsi ve arzularını, dünyayı kınayarak mutluluğa ulaşılabilir.[25]

İşte Yunus Emre'nin *Divan*'ı bir bütün olarak ele alındığında, bu telâkkiyi dile getirdiği hemen farkedilecektir. Üstelik o *Divan*'ının pek çok yerinde *Melâmet* terimini ve bu terimin temel fikirlerini sık sık kullanmıştır.[26] Melâmetîler, yalnızca ibadeti ve ibadetten ibaret bir İslâm anlayışını reddettikleri için, tıpkı Yunus Emre gibi sık sık namaz kılmamakla suçlanmışlardır.[27] Üstelik onlar, insanı ilâhî aşkın zevkine ulaştıramayan kuru ilmi de -tıpkı Şems-i Tebrîzî ve ondan iki asır önce Baba Tâhir-i Uryân'ın yaptığı gibi- kü-

---

24 Ebû Hafs-ı Haddad ve Hamdûn-ı Kassar için bk. Gölpınarlı, *Melâmîlik*, ss. 3-4, 6-7; Doğrul, *Melâmet*, ss. 41-49.

25 Bk. *a.g.eserler*, gösterilen yerlerde.

26 Msl. bk. *Dîvan*, s. 176:

Girçek sana âşıkısam arlanmaklık nemdür benüm
Şükrâne canımı virem melâmet tonın giyem

s. 192

Hele biz işbu yola gelmedük riyâyıla
Bu melâmetlik tonın bizümle geyen gelsin

27 Msl. bk. *Dîvan*, s. 130:

Bana namaz kılmaz dime ben bilürem namazımı
Kılurısam kılmazısam Hak bilür niyâzumı
Dost'dan gayrı kimse bilmez kâfir müselman kimdüğin
Ben kıluram namazumı Hak geçirdiyse nâzumı

çümsedikleri için,[28] medrese çevrelerince şiddetle eleştirilmişlerdir. Bilindiği gibi, Yunus Emre de bu eleştirilere kendi zamanında sık sık hedef olmuştur.

Melâmetî-Kalenderî sûfîlerin bir başka özellikleri, ilâhî aşkın yeryüzündeki tezahürlerini gözleyebilmek, dolayısıyla aşk ve cezbelerini artırıp, başka insanlara da zevklerini aşılayabilmek için sık sık seyahat etmeleridir. Bu, Kalenderîliğin ritüel mâhiyetteki önemli erkânındandır.[29] İşte *Divan*'ında Yunus Emre'nin sık sık sözünü ettiği, ve bizde çoğu araştırıcıların, işin aslını bilmedikleri için birbirinden tutarsız spekülasyonlarla yorumladıkları seyahatlerinin aslı da budur. Çünkü o hem ruhunu arıtmak, hem de fikirlerini yayabilmek için, tıpkı öteki meslektaşları gibi, ya bazan müridleriyle, ya da yalnız başına seyahatlere çıkıyordu.[30]

Melâmetî-Kalenderî sûfiliğinin bizde yine işin aslı bilinmediği için yanlış yorumlanan bir diğer farklı telâkkisi de; *cemalperestlik,* yani, Tanrı'nın cemalinin, güzel yaratılmış, güzel yüzlü insanlarda zuhur ettiğini düşünmektir.[31] Aslında bu telâkkî, İran sûfîliğinin tipik bir yanıdır. 10. ve 11. yüzyıllarda Baba Tâhir-i Uryan'dan Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr'a, 13. yüzyılda Anadolu'da bir ara bulunmuş olan ve Yunus Emre ile aynı meşrepten bulunan Evhadü'd-Dîn-i Kirmânî

28 Bu konu için bk. Ocak, *Kalenderîler,* ss. 21.

29 Bk. Hatîb-i Fârisî, *Manâkib-i Camâl al-Dîn-i Sâvî,* nşr. Tahsin Yazıcı, Ankara 1972, Türk Tarih Kurumu Yay., ss. 15-17, 26-29.

30 Msl. bk. *Dîvan,* s. 116:

Varduğımız illere şol safâ gönüllere
Halka Tapduk mânîsin saçdık elhamdülillâh

s. 190:

Gezerem Rum'ıla Şâm'ı Yukaruiller'i kamû
Çok istedüm bulımadum şöyle garib bencileyin

31 Bu konunun tartışması için bk. Ocak, *Kalenderîler,* ss. 171-174.

(öl. 1237)[32] ve Fahru'd-Dîn-i Irakî (öl. 1289)'ye[33] kadar bütün sûfîlerde bu düşünceyi görmek mümkündür. Yunus Emre'nin de bu telâkkîyi benimsediğini ve bir cemalperest olduğunu gösteren ipuçları, *Divan*'ında vardır.[34] Onun sık sık kullandığı *dost* teriminden, çoğu yerde kastettiği, başta şeyhi Baba Tapduk olmak üzere, çevresindeki bazı cemal sahibi maddî kişilerdir.[35] Eğer şiirleri bu açıdan dikkatle incelenirse, bu söylediğimiz hususu yakalamak zor değildir. Nitekim o bir şiirinde açıkça, amacının kaş göz değil ilâhî cemal olduğunu da belirtiyor.[36] Ne var ki Kalenderîlik'teki

---

32 Ehadü'd-Dîn-i Kirmânî'ye dair bk. Ocak, *a.g.e.*, ss. 80-82.

33 Fahru'd-Dîn-i Irakî için bk. *a.g.e.*, ss. 82-84.

34 Msl. bk. *Dîvan*, s. 135-136:

Bencileyin gören kişi ben sevdûğimün yüzini
Delü ola dağa düşe yavu kıla kendözüni

Ben nicesi deyübilem cemâli tertîbin ânun
Kim can dudağıdur dadan ânun kılıncı tozını

Her nereye varurısa şîrin hûlı dilberüm
Yetmişiki millete ol geçürür dürlü nâzını

s. 198:

Yunus Emre bîkarar şol hûb yüze intizar
Senden ayrılmaz nazar vardı yakıldı yandı

s. 177:

Dost sûreti gözgüdürür bakan kendi yüzin görür
Gelsün ol kendüsüz gelen ben râzumı âna direm

Can göziyle bakan görür Yûnus gözüyle gördüğin
Yoksa yaban gözi ile kimesneye ne söyleyem

35 Msl. bk. *Dîvan*, s. 197:

Yine yüzini gördüm yine yüreğüm yandı
Dost senün ışkun odı yüreğüme dayandı

Görklü yüzini gören gönlüni sana viren
Bellü tapunda duran ne doydu ne usandı

Gevherdûr senün özin günesden arı yüzin
Şekerden tatlu sözin her kim gördi utandı

36 Msl. bk. *Dîvan*, s. 161:

Görnice taşlar atılur dost içün başlar tutılur
Gelür gönüle batılur hâlimüze haldaş gelür

bu telâkkî, o devirde Şihâbu'd-Dîn Ebü Hafs es-Sühreverdî, hattâ Şems-i Tebrizî gibi başka sûfîlerce de ciddî eleştiriler almıştır.[37] Nitekim bu telâkkînin, bazı düşük seviyeli Kalenderî dervişlerinde ahlâkî bir sefahet haline dönüştüğüne dair kaynaklarda bilgiler vardır.[38]

Kaldı ki, yukardan beri sıraladığımız bütün veriler ve yorumlar, Yunus Emre'nin bir Melâmetî-Kalenderî şeyhi olduğunu ispata eğer yeterli görülmezse, şeyhi Baba Tapduk ve tarikat silsilesi için söylediği

Sorun Tapduklu Yunus'a bu dünyeden ne anladı
Bu dünyenin kararı yok sen neyimiş ben neyimiş

* * *

Yunus'a Tapduk'dan oldu hem Barak'dan Saltık'a
Bu nasip çün cûş kıldı ben nice pinhan olam

gibi sık sık *Divan*'da yer alan beyitleri,[39] açık delillerdir. Çünkü Barak Baba ve Sarı Saltık'ın birer Haydarî Kalenderî şeyhi olduklarını tarih kaynaklarından yeterince bildiğimiz gibi,[40] Baba Tapduk'un da onların müridi ve Yunus Emre'nin şeyhi olarak aynı meşrebe ve tarikata mensup bulunduğunu, o devirde üstelik Anadolu'da *Tapduklular* diye, Baba Tapduk'a mensup bir Kalenderî zümresini yine aynı kaynaklar aracılığıyla yakinen biliyoruz.[41]

Bizüm hâlimüzden bilen kimdür ışka münkir olan
Bizüm sevdiğümüz Hak'dur bu halka göz ü kaş gelür

37 Bk. Ocak, *Kalenderîler*, s. 172.

38 *A.g.e.*, ss. 172-173.

39 Bk. *Dîvan*, s. 100; 71.

40 Ocak, *La Révolte de Baba Resul ou la Formation de l'Hétérodoxie Musulmane en Anatolie au XIIIe Siècle*, Ankara 1989, Türk Tarih Kurumu Yay., ss. 100-110.

41 Bk. Ocak, *Kalenderîler*, s. 66.

13.-14. YÜZYILLAR ANADOLU'SUNUN İKİ BÜYÜK CEZBECİ VE ESTETİKÇİ ŞAİR SÜFÎSİ: CELÂLEDDÎN-İ RÛMÎ VE YUNUS EMRE

(Tasavvuf felsefeleri açısından bir karşılaştırma denemesi)*

Yaşadıkları çağı aşarak mesajlarını günümüz insanına ulaştırabilme bahtiyarlığına erişmiş, insanlığın müşterek malı olmuş önemli kişilerin sayısı Türk tarihinde çok fazla değildir. Bunlardan iki tanesi de, 13. ve 14. yüzyıllar Anadolu'sundan bize seslerini duyurabilen iki sûfî şair, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (öl. 1273) ve Yunus Emre (öl. 1321)'dir.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Belh şehri gibi, daha 9. yüzyıldan itibaren ünlü mutasavvıflar yetiştiren ve özellikle de *Melametilik* denilen, kuvvetli bir mistik cezbeye dayalı sûfîlik akımının belli başlı merkezlerinden biri olan bir şehirde, aristokrat çevrelere mensup sûfî bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Ancak beş yaşındayken Moğol istilasının başlaması üzerine ailesiyle birlikte oradan ayrılmak zorunda kalmış, beş yıl şurada burada dolaştıktan sonra, on yaşlarındayken Anadolu'ya ayak basmıştır. Bu yeni vatanında bir yandan tahsilini sürdürürken, bir yandan da önce babası Sultânü'l-ülemâ Bahaeddin Veled'den (öl. 1230), sonra

(*) Michigan Üniversitesi'nin "The Living Poetry of Celaleddin Rumi and Yunus Emre" Sempozyumu'na sunulan bildiri, (3-5 Nisan 1992, Ann Arbor).

halifesi Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizî'den (öl. 1244) ilk tasavvuf eğitimini almıştır. Tahsilini Orta Doğu'da zamanın en ünlü medreselerinde ve en ünlü hocalarının önünde tamamlamış, İslâm hukuku sahasında bir uzman olarak Konya'ya dönüp eğitim faaliyetlerine başlamıştır.[1] Kader günün birinde bu ağır başlı İslâm hukuku müderrisinin karşısına cezbe dolu İranlı bir Melâmetî-Kalenderî sûfîsini, Şems-i Tebrizi'yi çıkarır. Onunla geçirdiği günler, içinde gizli bir mistik coşkuyu meydana dökerek bu genç müderrisi bir ilahi aşk ve cezbe şairi haline dönüştürecektir.[2]

Biyografisi hakkında Mevlânâ Celâleddîn'inki kadar açık seçik bilgilere sahip olmadığımız Yunus Emre ise,[3] yazın yayla, kışın köy arasında gidip gelen yarı göçebe bir Türkmen boyu içinde yaşamıştır. Muhtemelen sıradan bir medrese tahsili de görmüş olmalıdır.[4] Nitekim bir süre mistik

---

1 Mevlânâ Celâleddîn'in Konya'ya gelinceye kadarki hayatı ve tahsil dönemi için msl. bk. Bediuzzeman Firuzafer, *Zindegani-i Mevlânâ Celâleddîn Muhammed Meşhur be-Mevlevi,* Tahran 1354, 3. bs., ss. 4-33, 335-47; Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, İstanbul 1958, ss. 44-49.

2 Bk. Firuzanfer, *a.g.e.*, ss. 55-66; Gölpınarlı, *a.g.e.*, ss. 66-73.

3 Mevlânâ Celâleddîn'in biyografisi hakkında bol kaynağa sahip olunması, hiç şüphe yok ki yaşadığı ve mensup bulunduğu çevre ile çok yakından ilgilidir. Bir devletin başkenti ve aynı zamanda önemli bir kültür merkezi olan bir şehirde onun yakın çevresi gördüklerini ve işittiklerini yazıya geçiriyorlardı. Oysa Yunus Emre'nin içinde yaşadığı ortam ise, daha çok şifahi kültürün hakim bulunduğu yarı göçebe bir çevre idi. Dolayısıyla Yunus Emre ile ilgili bilgilerin yazıya geçirilme imkânı hemen hemen yok gibiydi. Bu yüzden onunla ilgili ilk yazılı kayıtlara sahip olabilmek için 15. yüzyılın sonlarında Bektaşi geleneklerinin yazıya geçirilmesini beklemek gerekmiştir (bk. *Menakıb-i Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli*, nşr. A. Gölpınarlı, İstanbul 1958, ss. 48-49. Bunun dışında, aynı döneme ait bir de Lamii Çelebi'nin *Terceme-i Nefehatü'l-Üns*'ünü zikretmeliyiz (bk. İstanbul 1270, ss. 691).

4 Yunus Emre'nin okuma yazma bilip bilmediği, tahsil yapıp yapmadığı meselesi uzun zaman tartışılmış ve bu konuda bir hayli yazılıp çizilmiştir (Msl. bk. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*; Ankara 1966, 2. bs., ss. 231-234; A. Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul 1961, ss. 90-98). Ancak bugün için genellikle üzerinde anlaşmaya varılmış gibi görünen husus, onun belli bir tahsil yaptığıdır. Nitekim, gerek *Risaletü'n-Nushiyye*'si, gerekse *Divan*'ı bunu tahmin ettirmektedir.

hayatında bu tahsilin etkisini taşımış, fakat tıpkı Mevlânâ Celâleddîn gibi, onun da günün birinde karşısına çıkan bir Melâmetî-Kalenderî şeyhi, Baba Tapduk,[5] hayatının akışını değiştirmiş, onu medresenin etkilerinden sıyırıp cezbeli bir ilahi aşk şairi yapıvermiştir.[6] Bu ortak kader çizgisi, işte daha başlangıçta onları birleştiren bir nitelik taşımaktadır.

Bu ortak çizginin tahliline geçmeden önce, bu iki büyük süfî şairi doğru anlayabilmek için gözden kaçırılmaması gereken önemli bir noktayı vurgulamak gerekir ki o da şudur: Her ikisi de bir Ömer Hayyam, bir Hafız-ı Şirazi, bir Fuzuli veya Karacaoğlan gibi, sırf san'atkâr sıfatıyla sübjektif duygularını dile getirmek için şiir yazmadıkları gibi, şiir onların hayatına tasavvufa intisap etmeden önce değil, ettikten sonra girmiştir.

O halde onlara yalnızca *şair* demekten çok, *sûfî şair* demek gerçeğe daha uygun düşecektir. Çünkü onlar şiiri, kendilerinden önceki pek çok meslektaşları gibi, mistik cezbelerini, ilahi aşklarını, süfîyane düşüncelerini terennüm için bir araç olarak kullanmışlardır. Şiirin tasavvufta bir anlatım aracı olarak kullanılması, İslâm dünyasında ta

---

5 Yunus Emre'nin, *Divan*'ının birçok yerinde sık sık adını andığı Baba Tapduk'a dair ilk yazılı kayıtlar, tıpkı Yunus'un bizzat kendi için olduğu gibi, Bektaşi geleneği içinde karşımıza çıkar (bk. *Menakıb-ı Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli*, ss. 48-49). Bunların dışında Baba Tapduk'a dair başka bir kayda rastlanmaz. Yunus'un bizzat

Yunus'a Tapduk'dan oldu hem Barak'dan Saltık'a
Bu nasib çün cuş kıldı ben nice pinhan olam

beytiyle belirttiği gibi, bir Kalenderi şeyhi olan Barak Baba'nın müridi Tapduk'un, aynı şekilde Kalenderi olduğunu düşünmek çok ınanılıklıdır. (geniş bilgi için bk. Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, ss. 41-50).

6 Baba Tapduk adlı bu meczup Kalenderi şeyhinin, Arslan Baba'nın Ahmed-i Yesevi, Şems-i Tebrizi'nin Mevlânâ Celâleddîn üzerinde hasıl ettikleri güçlü etkiyi, aynen Yunus Emre üzerinde meydana getirdiği anlaşılıyor. Bu etkiler, nasıl Ahmed-i Yesevi'ye Hace Yusuf-ı Hemedani'nin, Mevlânâ Celâleddîn'e babasının zühdçü tasavvuf anlayışını değiştirttiyse, Baba Tapduk da aynı şeyi Yunus'a yaptırmıştır.

9. yüzyıla kadar uzanan çok eski bir gelenektir. Bu sebeple, Arap, Fars ve Türk kökenli pek çok sûfî, şiiri tasavvufi fikirlerini ifade için kullanmışlardır.[7] İşte Mevlânâ Celâleddîn ve Yunus Emre, bu sûfî geleneğine uymaktan başka bir şey yapmamışlardır. Üstelik, şiirlerini çoğu zaman cezbe halinde terennüm ettikleri için, bizzat kaleme alamamışlar, çevrelerindeki müridleri yazıya geçirmişlerdir.[8] Bununla beraber, onların şiiri çok sanatkârane bir biçimde kullandıkları da bir gerçektir. Ne var ki, her ikisi de tasavvufu konu edindikleri için pek çok özel tasavvufi kavram, terim, sembol ve nükte kullanmışlardır. Bu ise, onların şiirlerini, dolayısıyla kendilerini doğru anlayabilme konusunda bizi önemli bir meseleyle karşı karşıya bırakmaktadır. Bu, onların her şeyden önce birer *sûfî* ve kendi yaşadıkları çağın ve şartların insanı olduklarını unutmamak meselesidir. Onları tarihte yaşadıkları gibi algılayabilmemiz, kavrayabilmemiz ancak bu suretle mümkün olabilecektir. Çünkü şiirlerinde terennüm ettikleri düşünce ve duygular, kullandıkları kavram ve semboller ancak bu takdirde doğru anlaşılabilir. O halde, gerek Mevlânâ Celâleddîn'i, gerekse Yunus Emre'yi doğru anlamanın yolunun şu iki temel güzergâhtan geçtiğini söyleyebiliriz:

1) Bütün siyasi, sosyo-ekonomik, kültürel ve psikolojik yönleriyle içinde yaşadıkları sosyal çevreyi iyi tanımak ve değerlendirmek,

2) Bununla bağlantılı olarak onların tasavvufî düşünce ve anlayışlarının oluşmasına geniş ölçüde katkıda bulunan zamanın tasavvuf akımlarını ve bunlara bağlı mektepleri bilmek.

---

7 Bu konuda özellikle bk. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, ss. 13-20; Edward G. Browne, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1928, 1. bs., I. 422-442.

8 Msl. bk. Ahmed Eflaki, *Manâkib al-Ârifîn*, nşr. Tahsin Yazıcı, Ankara 1959, I,543.

Kanaatimizce bu önemli metodolojik mesele, bugüne kadar hem Mevlânâ Celâleddîn hem de Yunus Emre konusunda -merhum F. Köprülü ve A. Gölpınarlı'nınkiler hariç- yapılan araştırmaların çoğunda, özellikle Türkiye'de, pek dikkate alınmadığı, hatta bazılarında bilerek göz ardı edildiği için, önemli yanlışlara ve gerçeği yansıtmayan yorumlara sebebiyet verilmiştir. Çoğu yazarlar, bu iki temel şartı hiç dikkate almadan, Mevlânâ Celâleddîn veya Yunus Emre'nin şiirlerini kendi düşündükleri gibi yorumlamışlar, hatta onları kendi bütünlükleri içinde değil, ana çerçevelerinden soyutlayarak sahiplerinin hiç kastetmedikleri anlamlar yüklemişlerdir. Bu yüzden gerek Mevlânâ Celâleddîn, gerekse Yunus Emre, bugüne kadar çoğu zaman tarihte olduklarından çok farklı, hatta birbiriyle taban tabana zıt kimlikler altında takdim edilmişlerdir. Türkiye'de merhum Sabahattin Eyüboğlu'nun, *İslâm* ve *sûfîlik* kavramlarıyla hiç ilgisi bulunmayan, bütün fikirleri eskiçağ Anadolu'sunun putperest kültüründen kaynaklanan, dinlerüstü, tanrısız hümanist Yunus Emre'sinden,[9] muhafazakâr çevrelerin son derece koyu Sünnî Mevlânâ Celâleddîn ve Yunus Emre'sine kadar,[10] bizce tarihi gerçeklere uymayan hayali Mevlânâ Celâleddîn ve Yunus Emre'leri anlatan kitap ve makaleler, bu iddialarımızı doğrular niteliktedirler. Bu önemli yanlışın sebebi, sözünü ettiğimiz metodoloji meselesinden kaynaklanmakla beraber, bunun da altında, Türkiye'de Tanzimat'tan beri ortaya çıkan, Cumhuriyet'le birlikte daha da belirginleşen muhafazakâr ideolojilerle Batılılaşmacı ideolojilerin çatış-

---

9 Msl. bk. Sabahattin Eyüboğlu, *Yunus Emre*, İstanbul 1976. S. Eyüboğlu'na göre Yunus Emre, kitapsız, törensiz, tapınmasız, kıblesiz bir adamdır ve Anadolu topraklarında yaşamış bütün insanların, hitit, pagan, hıristiyan, müslüman bütün yurttaşların sözcüsüdür (bk. ss. 26, 51).

10 Msl. bk., Mustafa Özçelik, *Yunus Emre*, Hayatı, Düşüncesi, San'atı, İstanbul 1991.

ması olayı yatmaktadır. Bu çatışmaya 1960'lı yıllardan itibaren sol ideolojiler de katılmıştır. İşte bugün karşılaştığımız *Milliyetçi, Hümanist, İslâmcı* Mevlânâ Celâleddîn'ler veya Yunus Emre'ler, hatta *Devrimci* Yunus'lar, kısaca belirtmeye çalıştığımız böyle bir durumun ürünüdür.[11]

Biz şahsen bu metodolojik meselenin, belirtilen tarzlarda çeşitli spekülasyonlara ve hatta deformasyonlara meydan vermemek için ciddi bir şekilde ayrıca tartışılmaya değer nitelikte olduğuna inanıyoruz. Bununla beraber, bunu burada yapacak değiliz. Ancak kısaca kendi kanaatimizi ifade etmek için şu kadarını söyleyelim ki, Mevlânâ Celâleddîn'i ve Yunus Emre'yi doğrudan anlayabilmenin ilk şartı, her şeyden önce onların 13.-14. yüzyıl Anadolu'sunun İslâm kültür geleneği içinden yetişmiş birer sûfî olduklarını kabul ve ona göre hareket etmektir. Sonra, burada sûfî akımları ve mektepleri, bunların karakteristiklerini, niteliklerini ve birbirleriyle olan ilişkilerini titizlikle dikkate almak gerekecektir. Bunlara yeterince dikkat edildiği takdirde farklı ailelerden ve tabiatıyla sosyal çevrelerden gelmiş olan bu iki şair sûfînin ortak bir tasavvuf anlayışında buluştukları görülecektir, ki bizim de burada vurgulamak istediğimiz ana konu budur.

13. yüzyıl Anadolu'su, önemli siyasi ve sosyal değişimlerin yanında, belki daha da önemli kültürel oluşumların cereyan ettiği ilginç bir ülkedir. Yüzyıl başlarında artık büyük

11 Türkiye'de günümüze kadar yayınlanan belli başlı bu tür ideolojik Yunus Emre'ler hakkında genel bir değerlendirme tarafımızdan şurada yayınlanmıştır: Ahmet Yaşar Ocak, "Türkiye'de Yunus Emre Araştırmaları üzerine Genel Bir Değerlendirme ve Yunus Emre Problemi", *Türk Vakıf Medeniyeti Çercevesinde Yunus Emre Semineri,* (Vakıflar Genel Müdürlüğü. 4-5 Aralık 1990), Ankara 1991, ss 29-33. Ayrıca bu tür ideolojik yaklaşımların analizi ve genel bir tenkidi için bk. aynı yazar, "Türkiye'de Kültürel, İdeolojik Eğilimler ve Bir XII.-XIV. Yüzyıl Türk Halk Sûfîsi olarak Yunus Emre", *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri,* (Atatürk Kültür Merkezi, 7-10 Ekim 1991), Ankara 1995, ss. 79-89.

ölçüde siyasi istikrarını sağlamış bulunan Anadolu Selçuklu Devleti'nin hakimiyetindeki bu ülke, vaktiyle merhum Fuad Köprülü'nün vukufla ortaya koyduğu üzere,[12] çeşitli tasavvuf akımlarının tercih ettiği bir toprak oldu ve özellikle Moğol istilası önünden kaçan sûfîlerin sığınağı haline geldi. Mevlânâ Celâleddîn ve ailesinin ayak bastığı yıllarda yaklaşık çeyrek asırdan fazla bir geçmişi bulunan bu tasavvuf akımları veya mekteplerinin, başlıca şu üç bölgeden Anadolu'ya nüfuz ettikleri görülür:

1) *Mağrib* (Endülüs ve Kuzey Afrika),

2) *Orta-Doğu* (Mısır, Suriye ve Irak),

3) *Orta Asya ve İran* (Maveraünnehir, Horasan ve Azerbaycan).

Bu akımlar ve mektepler, popüler ve yüksek seviyede olmak üzere Anadolu'da temsil edildiler. Bunları birbirlerinden ayıran en önemli nokta, tasavvuf anlayışlarında ve sergiledikleri karakterde ortaya çıkıyordu. Irak gibi klasik İslâm kültürünün ve İslâmî bilimlerin gelenekselleşmiş biçimde kökleştiği bir bölgeden gelen *Sühreverdîlik, Kadirîlik* ve *Rifaîlik* gibi tasavvuf akımlarının ahlakçı ve zühdçü karakterlerine karşılık,[13] Maveraünnehir ve Horasan menşe'li,

---

12 Bk. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, ss. 167-185; aynı yazar, "Anadolu'da İslâmiyet", *DEFM*, 4 (1338), ss. 296-311. Bu gösterilen sayfalarda merhum Köprülü Anadolu'ya nüfuz eden muhtelif tasavvuf akımlarının iyi bir analizini yapmıştır. Bu konuda ayrıca merhum Hilmi Ziya Ülken'in şu kitabında da dikkate değer bilgiler vardır: *Türk Tefekkür Tarihi (Selçukiler Devri)*, İstanbul 1934, 2. cilt. Görüldüğü gibi, Mevlânâ Celâleddîn, Hacı Bektaş-ı Velî ve Yunus Emre başta olmak üzere, Anadolu'da büyük etkiler uyandırmış şahsiyetlerin doğru anlaşılmasında birinci derecede önemi haiz 13. ve 14. yüzyıllar sûfî akımları meselesi, henüz yeterince çalışılmış ve ortaya konulmuş değildir. Oysa böyle bir araştırmaya büyük ihtiyaç vardır, çünkü pek çok yanlışın ve temelsiz spekülasyonun, basitçi araştırmaların önüne geçecektir.

13 Bu tarikatlar konusunda msl. bk. Spencer Trimingham, *The Sûfî Orders in Islam*, Oxford 1971, ss. 270-273, 280; Gölpınarlı, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler*, İstanbul 1969, ss. 190-196; ayrıca bk. *EI 1, 2*, ilgili maddeler.

Melâmetîlik, Kalenderîlik gibi akımlar, daha çok cezbe ve estetik faktörüne dayanıyorlardı.[14] 13. yüzyılda bütün bunları da etkileyen çok daha güçlü bir başka mektep ortaya çıktı. Bu, daha önce de Bayezid-i Bistami (öl. 874), Cüneyd-i Bağdadi (öl. 910) ve bilhassa Hallac-ı Mansur (öl. 950) gibi büyük süfîlerde belirmekle beraber, asıl, belki İslâm dünyasında bütün zamanların en büyük mutasavvıfı Endülüslü Muhyiddin el-Arabi'nin (öl. 1241) harika bir metafizik sistem haline getirdiği *Vahdet-i Vücud* mektebi idi.[15] Bu akım ve mekteplerin bir kısmı, özellikle zühdçü ve ahlakçı karaktere sahip olanlar, bu karakterleri gereği, olabildiğince Ehl-i Sünnet çerçevesinde kalmaya özen gösterirlerken, cezbeci ve estetikçi olanlar kendilerini bu konuda her zaman titiz davranmaya mecbur görmüyorlardı.

İşte bu genel tesbitin ışığı altında Mevlânâ Celâleddîn'in şiirlerine bakıldığında, onun tasavvuf anlayışının şu üç mektebin telfikçi, (senkretik, bağdaştırmacı) bir bileşimi olduğunu söyleyebiliriz: a) Necmeddin-i Kübra'nın (öl. 1221) Sünnî esaslara dayalı ve kısmen zühdçü nitelikteki tasavvuf sistemi, b) Kaynağını Horasan Melâmetiyesi'nden alan, ilâhî aşk ve cezbeye dayalı, zühde boş veren Kalenderane tasavvuf, c) Muhyiddin el-Arabi'nin mükemmel bir mistik ve metafizik sistem haline getirdiği *Vahdet-i Vücud* mektebi.

---

14 Melâmetilik ve Kalenderîlik için msl. bk., Trimingham, ss. 264-269; Gölpınarlı, *a.g.e.*, ss. 246-252, 257-262; aynı yazar, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul 1931, ss. 3-26; Tahsin Yazıcı "Kalandariyya" *EI 2*; daha geniş ve yeni bir monografi için bk. A. Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler*, Ankara 1992, giriş kısmı.

15 Muhyiddin el-Arabî ve Vahdet-i Vücud sistemine dair şimdilik bk. Nihat Keklik, *Muhyiddin İbnü'l-Arabi*, İstanbul 1966; Henri Corbin, *Creative Imagination in the Sûfism of Ibn Arabi*, Princeton 1969; H. Ziya Ülken, "L'Ecole vudjudite et son influence dans la pensee turque", *WZKM*, 62 (1969), ss. 193-208; A.E. Afifi, *Muhiddin İbnü'l-Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. M. Dağ, Ankara 1975.

Bu üç unsurdan birincisi, Irak'ın zühdçü ve ahlakçı tasavvuf anlayışını sergilemekte, ikincisi geniş çapta, Horasan ve Maveraünnehir'in İslâm öncesi mistik kültürünün İslâmî unsurlarla terkibi sonucu, insan unsuruna ve cezbeye önem vermekte; üçüncüsü ise, Mağrib tasavvufunun zengin ve renkli kültürünü Yenieflatuncu mistik anlayışla birleştirmekteydi.

Mevlânâ Celâleddîn bunlardan birincisine babası ve onun halifesi Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizi aracılığıyla mirasçı oldu.[16] O bu sebeple Sünnî esaslara dayalı zühdi yaşantısını hayatının sonuna kadar sürdürdü.[17] Hatta, Şems-i Tebrizi'nin zaman zaman karşı koymasına rağmen, kendisinin, babasının düşünce ve hatıralarına sonuna kadar bağlı kaldığını yakinen biliyoruz.[18] Mevlânâ Celâleddîn'in bu yönü üstünde pek durulmamıştır. Bu sebeple de onun tasavvuf anlayışı ve fikirleri yalnızca Şems-i Tebrizî faktörüyle açıklanmıştır. Bu eksik bir açıklamadır. Çünkü bizzat Mevlânâ Celâleddîn'in *"Eğer Hz. Mevlânâ-yı büzürk (Bahaeddin Veled) birkaç yıl daha hayatta kalsaydı*

---

16 Mevlânâ Celâleddîn'in babası Sultanü'l-Ülema Bahaeddin Veled, Necmeddin-i Kübra' nın ileri gelen halifelerindendi. Bahaeddin Veled ve halifesi Burhaneddin için bk. Eflaki, I, 7-72; Ayrıca Necmeddin-i Kübra ve Kübrevilik konusunda bk. Browne, *A Literary History of Persia*, II, 491-494; Corbin, *l'Homme de Lumière dans le Soufisme Iranien*, Paris 1971, 2. bs., ss. 95-147; E. Berthels, "Necme'd-Din Kubra", *EI 1*.

17 Mevlânâ Celâleddîn'in bu zühdi hayatına dair, Eflaki'nin yukarda adı geçen eserinin pek çok yerinde bilgi vardır. Mesela onun normal beş vakit namazın dışında, *teheccüd* denilen gece yarısı nafile namazını dahi hiçbir zaman ihmal etmediği (msl. bk. I, 201, 350, 406, 441); Ramazan ayında inzivaya çekildiği (msl. bk. I, 227) ve riyazatı asla bırakmadığı (msl. bk. I, 395) sürekli vurgulanır.

18 Bu konuda *Manakib al-Ârifîn*'de pek çok kayıt vardır. Bunlar, Mevlânâ Celâleddîn'in sürekli babasının kitabını okuduğu (I, 176); müridlerine sık sık babasının sözlerini yazdırdığı (I, 216); babasının zikir usulünü takip ettiği (I, 251); sık sık babasının kabri başında murakabe (mistik düşünceye dalma) yaptığı (I, 273) vb. bilgilerdir. Bütün bunlar, Şems-i Tebrizi ile tanışmasından sonra bile onun üstünde babasının etkisinin ne denli güçlü olduğunu gösterir.

ben Şems-i Tebrizi'ye muhtaç olmayacaktım" dediğini Ahmed Eflaki bilhassa belirtir.[19] Bu itibarla Mevlânâ Celâleddîn'deki mistik ruhun yalnızca Şems-i Tebrizi'den geldiğini varsaymak yanlış olacağı gibi, onun bu zat ile karşılaşıncaya kadar süfîyane bir hayata kapalı bulunduğunu kabullenmek de yanlıştır. Bu, babasının onun üstündeki büyük etkisini de inkâr etmek demektir ki, doğru değildir. Nitekim Mevlânâ Celâleddîn'in, babasının *Maarif* adını taşıyan kitabını ölünceye kadar elinden düşürmediğini kaynaklar kaydeder.[20] Mevlânâ Celâleddîn'in en iyi biyograflarından Bediuzzeman Firuzanfer'in dediği gibi, "Şems-i Tebrizi yalnızca bu coşkun ırmağın önündeki seddi yıkmıştır".[21]

Bununla beraber bu, Şems-i Tebrizi'nin Mevlânâ Celâleddîn üstündeki etkisinin önemsiz olduğu anlamına kesinlikle alınmamalıdır. Aksine, Şems-i Tebrizi, onun tasavvuf anlayışını oluşturan unsurlardan yukarda işaret edilen ikincisinin sahibidir. Bu büyük Kalenderi süfî, ondaki coşkun mistik karakterin önünü açtıktan sonra Kalenderiliğin dünyayı boşlayan, dünyevi her şeye tepeden bakan, izafi değer hükümlerini iki paraya almayan ve bunları ilahi aşka vuslat yolunda yalnızca birer engel sayan tavrını aşılamış ve bununla onu çok derinden etkilemiştir. Bu yüzden Mevlânâ Celâleddîn, Şems'e tutkundur. Gerek *Mesnevi*'de, gerekse *Divan-ı Kebir (Divan-ı Şems-i Tebrizi)*'deki Kalenderiliği öven ve ona hayran olan ifadeler bunun bir tezahürüdür.[22] Bu sebeple Şems-i Tebrizi, âlim, fakih ve zahid Mevlânâ Celâleddîn'i ilmin insanı ilahi aşka götürecek bir

---

19 Eflaki, I, 102.

20 Eflaki, I, 176.

21 Bk. Bediuzzeman Firuzanfer, ss. 87-88.

22 Msl. bk., *Divan-ı Kebir*, çev. A. Gölpınarlı, Istanbul 1958, II, 164,, 169; IV, 351; V, 370, 432.

araç olmadığına ikna ederek gerçekten büyük bir iş başarmıştır. Aslında Şems'in bu yaklaşımı ona has bir özellik değil, Kalenderi süfîliğinin temel felsefesini yansıtıyordu. Mesela, ondan ikiyüz yıl önce yaşamış olup kendisini ilk defa *Kalender* sıfatıyla anan Baba Tahir-i Uryan-ı Hemedani (öl. 1010 veya 1020) bir rubaisinde aynı süfîyane telakkiyi dile getirerek insanı ilahi aşka ulaştırabilecek yegâne vasıtanın mutlak cehil olduğunu savunmaktaydı.[23]

Mevlânâ Celâleddîn, Vahdet-i Vücud'çuluğunu da hiç şüphe yok ki, tasavvuf tarihinin akışını derinden etkileyen en sistematik mutasavvıf Muhyiddin el-Arabi'ye borçludur. Ancak o, bu sistemin ahlakçı karakterinin üstüne kendi estetikçi damgasını vurmuş, onun varlık meselesine verdiği ağırlığı insan faktörü üstüne kaydırmış, böylece bize göre tasavvuf tarihinin en ilginç sentezlerinden birini meydana getirerek büyük bir iş başarmıştır. Mevlânâ Celâleddîn'in orijinalliği buradadır. Aynı başarıyı Yunus Emre'de de görmek bizi hiç şaşırtmıyor.

Yunus Emre'nin tasavvuf anlayışı da temellerini, Mevlânâ Celâleddîn için söz konusu olan iki büyük süfî mektebin, yani *Melameti-Kalenderi* süfîliğinin ve *Vahdet-i Vücud* sisteminin içinde bulur. Onun Mevlânâ Celâleddîn'den farkı, Melameti-Kalenderi tasavvuf anlayışına Şems-i Tebrizi gibi, İranlı, yerleşik ve yüksek bir kültürden gelen bir süfî aracılığıyla değil, Ahmed-i Yesevi'nin (öl. 1167) yolunu takip eden, yarı göçebe kültüre mensup Baba Tapduk gibi popüler bir süfî vasıtasıyla girmiş olmasıdır. Mevlânâ Celâleddîn süfîyane düşüncelerini, İrani yüksek tasavvufun dili Farsça

---

23 Bk. Baba Tahir-i Uryan, *el-Fütuhatü'r-Rabbaniyye fi Mezci'l-İşarati'l-Hemedaniyye*, Paris, Bib. Nat. E. Blochet, mss. arabs, nr. 1903, vv. 101b-104b:

"İlim beni cezbetti ve denizin kenarına getirdi. Vecd beni denize düşürüp boğulmaya bıraktı. Denizin ortasında ilimden yardım istedim, beni kurtarmadı. Vecd ise beni neredeyse boğacaktı. Beni kurtaran ancak cehalet oldu".

ile terennüm ederken, o, popüler Türk tasavvufunun Ahmed-i Yesevi'den beri geleneksel dili olan Türkçeyi kullanıyordu. Yunus Emre bunu şuurlu bir milli duygu ile değil, çok tabii olarak içinde yaşadığı sosyo-kültürel ortamın bir gereği olarak yapıyordu.

Yunus Emre'nin, Melameti-Kalenderi süfîliğinin popüler cephesine mensup olması, onun bu mektebi kuvvetle temsil etmesine asla bir engel teşkil etmemiştir. Eğer onun şiirleri tek tek yorumlanarak değil, bir bütün olarak değerlendirilirse, bu mektebin en az Şems-i Tebrizi kadar güçlü bir temsilcisi olduğu hemen görülecektir. Yunus Emre'nin, bugüne kadar çoğu zaman sanıldığı ve iddia edildiği gibi, -üstelik *Divan*'ında açık açık belirtmesine rağmen- tekkesiz, müridsiz olmayıp, tam tersine tekkesi ve müridleri olan bir Melameti-Kalenderi şeyhi olduğunun farkına varılamamasının bir sebebi, şiirlerinin dikkatle ve bir bütün olarak ele alınmamasıdır. Bir başka sebebi de, Melametilik ve Kalenderiliğin yeterince tanınmamış olmasıdır. Oysa Melameti-Kalenderi süfîliği, Anadolu dahil, 13. yüzyıldan itibaren Orta-Doğu süfîliğini hem yüksek, hem popüler seviyede derinlemesine etkileyen en güçlü mekteplerden biri olmuştur.[24]

9. yüzyıl boyunca, bugünkü Afganistan'ın da bir kısmını içine alan eski Horasan bölgesinde, İslâm öncesi Budist ve Maniheist mistik kültür üstünde temellenmek suretiyle, orta tabaka ve özellikle esnaf tabakası içinde doğup gelişen Melameti-Kalenderi süfîliği, Basra ve Kufe mekteplerinin kuru zühde dayalı klasik tasavvuf anlayışına bir tepki olarak gelişti. 9-11. yüzyıllarda, Hemedan, Nişapur, Herat, Belh ve Kabil gibi büyük merkezlerde Ebu Hafs-i Haddad (öl. 874), Hamdun-i Kassar (öl. 884), Baba Tahiri-i Uryan

---

24 Bu hususta bk. Köprülü, *"Anadolu'da İslâmiyet"*, s. 298; aynı yazar, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, Ankara 1972, 2. bs., s. 167.

ve Ebu Said-i Ebu'l-Hayr (öl. 1040) gibi büyük sûfîler[25] tarafından geliştirilen bu mektebin temel özelliği, bol bol nafile ibadet etmek, riyazat yapmak suretiyle Tanrı'nın azabından emin olma ve Cehennem'den kurtularak Cennet'e girme ümidine dayalı zühdi tasavvufu reddetmesidir. O bunun yerine, insan oğlunu *eşref-i mahlukat* (yaratılmışların en şereflisi) olarak yaratan Tanrı'ya aşk ve cezbe ile bağlanmak ve onun sevgisinin dışında her şeyi terketmek suretiyle ilahi vuslata erme amacını koyar; nefsi ve arzularını, dünyayı kınayarak mistik mutluluğa erişeceğine inanır. Bu nefsi ve arzularını, dünyevi hevesleri kınama kavramı, *Melamet* terimiyle ifade edilir, ki Mevlânâ Celâleddîn'de ve Yunus Emre'de çeşitli vesilelerle dile getirilen, tasavvufi meşreplerini ifade maksadıyla sık sık terennüm edilen bir terimdir.[26] İşte Mevlânâ Celâleddîn'de ve Yunus Emre'de gördüğümüz, kupkuru ve şekilci ibadet (namaz, oruç, hac vb.) anlayışına karşı çıkan tavrı, bu ibadetleri kökten reddediş değil,[27] bu sûfî mektebin çerçeve-

25 Ebu Hafs-i Haddad ve Hamdun-i Kassar'a dair msl. bk. Gölpınarlı, *Melâmîlik*, ss. 3-4, 6-7; Ö. Rıza Doğrul, *İslâm Tarihinde İlk Melâmet*, İstanbul 1950, ss. 41-49; Baba Tahir-i Uryan hakkında bk. V. Minorsky, "Baba Tahir", *EI 1, 2;* Ebu Said-i Ebu'l-Hayr için bk. R.A. Nicholson, "Abu Said", *EI 1*,2.

26 Bu konuda mesela Yunus Emre'nin *Divan*'ında şu beyitlere rastlıyoruz (*Risaletü'n-Nushiyye ve Divan*, nşr. A. Gölpınarlı, İstanbul 1965):

s. 176:

Girçek sana aşıkısam arlanmaklık nemdür benüm
Şükrane canumı virem melamet tonın giyem

s. 192:

Hele biz işbu yola gelmedük riyayıla
Bu melametlik tonın bizümle geyen gelsin

27 Mesela Yunus Emre'nin

Yunus eydür ey hoca gerekse bin var hacca
Hepisinden eyüce bir gönüle girmekdir

ve *Hergiz gönül yıkdın ise bu kıldığın namaz değil*
Yetmiş iki millet dahi elin yüzün yumaz değil

sinde, ruhsuz ibadete karşı çıkış olarak anlamak gerekir.[28]

Bu mektebin en belirgin özelliği olan kuvvetli cezbe, her ikisinin şiirlerinde de coşkun bir tarzda kendini açığa vurur. Bizce Mevlânâ Celâleddîn'i ve Yunus Emre'yi, *Vahdet-i Vücud* gibi karmaşık bir metafizik sistemi bile çok sade ve anlaşılır biçimde rahatça terennüm eder hale getiren, ruhlarının ta derinlerinden hissettikleri Melameti-Kalenderi sûfîliğin bu kuvvetli cezbe faktörüdür.

Onlar, işaret ettiğimiz bu iki büyük tasavvuf mektebinin kendi şahıslarında başarıyla gerçekleştirdikleri sentezi sayesinde, ilahi cevheri özünde taşıyan yegâne yaratılmış olması dolayısıyla insanı öne çıkartmışlar, ama bazı araştırıcıların öne sürdüğü gibi, ne "insanı tanrılaştırmış", ne de "Tanrı'yı insanlaştırmışlardır." Aksine, Yunus Emre'nin "*Yaratılmışı severiz Yaratan'dan ötürü*" mısraıyla çok veciz bir şekilde ifade ettiği üzere, insana Yaratan'ından ötürü değer verdiklerini özellikle vurgulamışlardır. Onun için her ikisinin gözünde de, dinleri, cinsleri ne olursa olsun bütün insanlar aynı Yaratan'ın yarattıkları olmaları sebebiyle birdir. Bu, merhum Sabahattin Eyüboğlu ve onu takip edenlerin iddia ettikleri gibi, Tanrı'sız bir felsefeden kaynaklanan felsefi bir hümanizm değildir. Böyle bir yorum bugün bir kısmımıza

---

gibi beyitleri bir örnek olarak gösterilebilir. Bunlar Yunus Emre'nin İslâm'ın ibadet esaslarına karşı olduğunu göstermek için sık sık tekrar edilir.

28 Gerek Mevlânâ Celâleddîn'in gerekse Yunus Emre'nin İslâm'ın ibadet esaslarını reddetmediklerini bizzat kendi şiirleri ortaya koyduğu gibi, başka kaynaklar da böyle bir şeyin vaki olmadığını göstermektedir. Mesela yukarda 17 numaralı dipnotta gösterilen yerlerde, Mevlânâ hakkında pek çok bilgi vardır. Yunus Emre'nin de namaz ve haccın lüzumuna dair şiirleri mevcuttur. Bugüne kadar yayınlanan divan neşirlerinin hepsinde de bunlar yer almaktadır. Ancak, yukardaki tarzda görülen şiirleriyle karşılaşıldığı zaman, bunların, ibadeti yalnız bir şekil olarak algılayan kuru zühde karşı Melâmeti eleştiriyi yansıttıklarını farketmeyen araştırıcılar, bir problemle karşı karşıya olduklarını zannedip Yunus'un hayatında şeriata bağlılık ve şeriatı reddediş olmak üzere iki devre olması gerektiğini düşünmüşlerdir. Oysa böyle bir şey söz konusu değildir. Bütün mesele, Melâmeti sûfîlik anlayışını hesaba katmaktır.

cazip gözükse de, tarihi aksettirmediği için gerçek dışıdır. Aksine bu, Vahdet-i Vücud ve Melametiliğin sentezinden kaynaklanan ve gücünü Tanrı aşkından alan bir insan sevgisini öngören İslâm sûfîliğinin hümanizmidir. Bu noktanın ciddiyetle ayırımı, bu iki büyük şair sûfîyi doğru anlamak bakımından büyük bir öneme haizdir. Nitekim onların Tanrı'sız felsefi bir hümanizmi terennüm etmiş oldukları düşünüldüğü takdirde, nasıl yüzyıllar boyu Anadolu'nun Müslüman halkının gönlünde bir sevgi pınarı olarak çağlayabildiklerini, nasıl birer evliya hüviyetiyle insanların gönlünde taht kurabildiklerini, nasıl Osmanlı İmparatorluğu tarihi boyunca çeşitli tarikatlara mensup binlerce tekke ve zaviyede mısralarının ilahiler halinde bestelenip, bir ibadet havası içinde yüzyıllar boyu okunup vecd içinde dinlendiğini açıklayabilmek, bizim için çok zor olurdu.

Sonuç olarak diyebiliriz ki: Mevlânâ Celâleddîn ve Yunus Emre -birincisinin Farsça, ikincisinin sade bir Türkçe kullanmasına ve birinciden biraz daha sonra yaşamış olmasına rağmen- sûfîlik anlayışları ve tasavvufi telakkileri itibariyle, kuvvetli bir melâmet cezbesi ile yoğurulmuş coşkun birer Vahdet-i Vücud'çudurlar. Yunus Emre'nin zaman itibariyle Mevlânâ Celâleddîn'den daha geç yaşamış olması, bazılarınca sanki Yunus'un onun Türkçe söyleyen bir versiyonuymuş gibi değerlendirilmesine yol açmışsa da, bu benzerlik taklit benzerliği değil, aynı meşrebe mensup bulunmalarının tabii bir sonucudur.

Bir 13. Yüzyil Mutasavvifi ve Süfîsi Olarak Mevlânâ Celâleddîn-i Rümî*

21. yüzyılın eşiğinde, Avrupa Topluluğu'na girmeye çabalamakla birlikte, azgelişmişliğin yalnız sosyo-ekonomik değil, buna bağlı olarak kültürel sıkıntı ve ârızalarını da yaşayan günümüz Türkiye'sinin sergilediği bu ârızalardan biri de, geçmişimize, geçmişimizdeki önemli izler bırakmış olaylara ve şahıslara henüz sağlıklı bir bakış açısıyla yaklaşamamamızdır. Bugün Türkiye'nin içinde bulunduğu bu durum kanaatimizce, talip olduğu geleceğe hangi yoldan ve hangi vasıtalarla gideceğini bilememekle, geride bıraktıklarının hesabını yeterince ve doğru olarak yapamamasının, kültürünü tahlil başarısını gösterememesinin yarattığı bir geçiş dönemiyle, değişim süreciyle ilgilidir. Bu süreç, tabiî bir gelişim çizgisinde mutlaka aşılması gereken bir merhaledir.

İşte, İslâmî dönem kültürümüzün Anadolu topraklarında tarih sahnesine çıkardığı üç büyük sûfî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rümî, Hacı Bektaş-ı Velî ve Yunus Emre de, günümüz-

(*) *IV. Millî Mevlânâ Kongresi* (Tebliğler), S.Ü. Selçuklu Araştırmaları Enstitüsü, (12-13 Aralık 1989, Konya), Konya 1991, ss. 139-146; *Türkiye Günlüğü*, sayı: 9, Aralık 1989, ss. 76-80 içinde yayımlanmıştır.

deki bu kültürel değişim sürecinin hasıl ettiği, farklı ideolojik ve kültürel yaklaşımların ürünü olan birbirinden farklı, bazan sağlıksız ve bilim dışı perspektiflerden, otuz küsur yıldır bol bol nasibini alan şahsiyetlerdendir. Bu yaklaşımlar bugün 180 derecelik bir yelpaze içinde birbiriyle zıt, bilimsel veya bilim dışı yorumlar, algılayışlar, spekülasyonlar, hattâ anakronik izahlar sergilemektedir.

Biz burada, yalnızca Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'yi ele almaya çalışacak ve onu tarihî bir bakış açısıyla kendi gerçekleri içinde algılayabilmek için bir yöntem önerisinde bulunmaya gayret edeceğiz. Bu sebeple de, onun herkesçe mâlum olan hayat hikâyesini bir yana bırakarak, başlangıcından günümüze kadar tasavvuf tarihinin genel gelişim süreci içindeki yerini ve buna katkısını, tasavvufî düşünce ve telâkkîlerinin ve sunduğu mesajın hangi siyasî, sosyal, kültürel ve mistik ortamın ürünü olduğunu ve nihayet, bu mesajın kendi çağındaki onca meslek ve meşrepdaşı arasından sıyrılıp çağımıza ulaşmasını sağlayan özellikleri vurgulamaya çalışacağız.

Şüphesiz ki bütün bu sayılan noktaların tam anlamıyla ortaya konulabilmesi, Mevlânâ hakkında birkaç yüz sayfalık yeni bir monografi demek olduğundan, burada ancak bu monografinin bölüm başlıkları bir ölçüde tebarüz ettirilebilecektir.

* * *

Bilindiği gibi Mevlânâ, daha vefatından kısa bir zaman sonra hakkında -biri büyük- iki menâkıb kitabı yazılmış; tasavvufî tabakat kitaplarına girmeye başlamış; fikirleri ve sözleri muhtelif tasavvuf çevrelerinde itibar görmüş ve daha da önemlisi, şahsiyeti, her kesimden halk arasında evliyâ derecesine yükseltilmiş bir mutasavvıf olduğu kadar, 20. yüzyılın başından beri de, doğulu batılı, müslim gayri-

müslim aydınlar ve bilim adamları arasında, profesyonel veya amatör araştırmalara konu teşkil etmiş nâdir şahsiyetlerden biridir. O halde, bugün yalnızca hakkında yazılanların listesi dahi kalın bir cilt teşkil eden Mevlânâ kimdi?

O, bütün dinlerin üstünde, hiçbir dînî inanç sistemine mensup olmayan hümanist bir şâir filozof muydu? Veya, zengin aristokrat çevrelerin, yani, 13. yüzyıl Konya sosyetesinin zevk ve düşünce ihtiyaçlarına cevap veren, halktan kopuk, Fars kültürünün propagandacısı, Türkçe ve Türk kültürü aleyhdarı bir sûfî miydi? Yahut, Türkler'i hor gördüğü için işgalci Moğollar'la işbirliği yapmayı uygun görerek kendi çıkarlarını güvenceye almayı amaçlayan bir oportünist miydi? Veya, İslâm kültürünün değil de, İslâm öncesi Anadolu kültürünün, 13. yüzyıl Selçuklu Anadolu'sunda yeni yorumlarını yapan, bütün kültürel hamuru bununla yoğrulan bir düşünür müydü?

Bizce Mevlânâ bunlardan hiçbirisi değildi. O devir İslâm dünyasının din ve düşünce yapısını; İslâm'ın temel teorik muhteva ve mesajlarını; genel olarak tasavvuf akımını ve bunun tarihini; Mevlânâ zamanında mevcut tasavvuf akımlarını ve bunların Anadolu'daki tezahürlerini, birbirleriyle mücadelelerini; ve nihayet, 13. yüzyıl Anadolu'sunun siyasî, sosyo-ekonomik ve kültürel tarihini hesaba katmadan, üstelik, Mevlânâ'nın eserlerini ve fikirlerini, bizzat yaşantısını bu temel platformda değerlendirmeden, yalnızca ve yalnızca ana çerçevelerinden çıkarılmış birkaç beyit veya kıt'ası üzerinde yapılan spekülasyonların oluşturduğu bu imajlar, 13. yüzyılda Anadolu'da yaşamış bir mutasavvıf olan gerçek Mevlânâ'dan çok uzakta, kolaycı ve aldatıcı imajlardır.

O halde Mevlânâ'yı kendi atmosferi ve gerçek yapısı içinde anlamanın ve anlatmanın yolu ne olacaktır? Bize göre bu yol, şu üç güzergâhtan geçer:

1- Bütün siyasî, sosyo-ekonomik ve psikolojik cepheleriyle içinde yaşadığı sosyal çevre ve bu çevrenin değer hükümleri,

2- Bununla bağlantılı olarak onun fikrî ve tasavvufî senkretizm'ini oluşturan kültürel ve mistik çevre ve akımlar,

3- Bu ikisinin ışığında öğretisinin ve mesajının tam bir analizi.

1- Bir defa şurası unutulmamalıdır ki, Mevlânâ'nın gerek bir 13. yüzyıl Anadolu insanı, gerekse bir 13. yüzyıl mutasavvıfı ve süfîsi olarak şahsiyeti, o devirdeki sosyal çevresiyle sanıldığından çok ilişkilidir. Bu dönem Anadolu'sundaki siyasî, ekonomik ve sosyal çalkantılar, Selçuklu yönetimi ile istîlacı Moğollar'ın çekişmeleri, bu sonuncuların uyguladıkları yönetimin doğurduğu, insanların iç dünyalarına yansıyan tepki ve sıkıntılar, tutarsızlık ve bunalımlar hesaba katılmadan ne Mevlânâ'yı, ne de o devir insanlarına verdiği mesajı anlamak mümkündür.

Mevlânâ'nın asıl olgunluk dönemi, bilindiği üzere, Anadolu Selçuklu Devleti'nin Moğol boyunduruğuna girdiği 1240'lı yıllardan itibaren başlar. O, 1273 yılı Aralık'ında vefat edinceye kadar, bu dönemin bütün sıkıntılarını bizzat yaşamış, gerek yönetim çevrelerinde, gerekse günlük hayattaki bütün etkilerini bizzat müşahede etmiştir. Elbette ki bunlar onun iç dünyasını derinden tesir altına almış, her gün birlikte yaşadığı, sokakta, çarşıda, pazarda gördüğü insanların elem ve kederlerini, sevinç ve ıstıraplarını yakından tanımıştır. Bu meseleyi anlamak bakımından Eflâkî'nin *Menâkıbu'l-Ârifîn*'i, bazı araştırıcıların tenkitlerine ve yanlış yaklaşımlarına rağmen bizim için mükemmel bir kaynaktır ve en azından Mevlânâ'nın bu eseri yalnız bu açıdan, yani Mevlânâ'nın içinde yaşadığı sosyal çevreyi ve bilhassa ilişkiler ağını anlamak açısından değil, onun son derece engin ruh dünyasını, hassas mistik yapısını anlamamız bakımın-

dan da aynı vazgeçilmezliğe sahiptir. Bu eser, bu hususa paralel olarak -kim ne derse desin- Mevlânâ'nın sağlam sünnî imanının ve hayat tarzının da reddedilmez belgelerini sunar. Ondaki menkabelerin zâhirî cilâsına takılıp kalan bazı araştırıcılar, bu noktaları bugüne kadar pek görmek istememişler veya görememişlerdir.

İşte kanaatimizce Mevlânâ'daki bu engin mistik yapıyı oluşturan faktörlerin başında, yaratılıştan ve âilesinden gelen bir taraf bulunduğu kadar, o devir insanının yaşadığı buhranların da rolü büyüktür. Onun için ayırım yapmadan o devir Anadolu'sundaki bütün çilekeş insanlara bir ışık sunmak istemiştir. Onu bu çileden habersiz, sırtını Selçuklu aristokratlarına veya Moğol otoritelerine dayamış, gününü gün eden bir oportünist telâkki edenler, bizce Mevlânâ'ya en büyük haksızlığı etmektedirler. Halbuki, elinden geldiğince Moğol yönetim çevrelerine yaklaşarak onların yumuşak bir tutum içine girmeleri için çalışmıştır.

2- Mevlânâ'nın tasavvufî şahsiyetine ve fikirlerine gelince, şurasını bir defa daha altını çizerek belirtmelidir ki, o her şeyden önce bir 13. yüzyıl mutasavvıfıdır. Bu onun, kendinden önceki ve kendi zamanındaki tasavvuf akımlarının etkilerinden bağımsız düşünülmemesi gerektiği anlamına gelir. O, çoğu sathî ve amatör araştırmalarda ve spekülatif yorumlarda açıklandığı gibi ne yalnızca bir şâir, ne de bir filozof ve düşünürdür. Şiiri, daha doğrusu manzum ifade biçimini kullanmış, ama bunu şiir yazmak için değil, fikirlerini anlatmak için bir araç olmaktan öteye götürmemiştir.[1] Yoksa Mevlânâ bir Ferezdak, bir Ahtal veya bir Ömer Hayyam, yahut Hâfız gibi, kendi sübjektif ve dünyevî duygularını terennüm eden bir şâir değildir. Nitekim Fars ede-

---

1 Bu konudaki fikirlerini Mevlânâ'nın bizzat kendisi *Fîhi Mâ Fîh* adlı eserinde açıkça belirlemiştir (bk. *Kitâb-ı Fîhi Mâ Fîh*, nşr. Bedîuzzaman Fîrûzânfer, Tahran 1330 hş., ss. 74-75.

biyati uzmanları, bu sebeple onun nazmında zaman zaman kusurlara rastladıklarını belirtmişlerdir.[2]

Mevlânâ, kelimenin tam anlamıyla, bir filozof da değildir. Esasen felsefe ve tasavvufun amaç ve metot itibariyle tamamen farklı şeyler olduğunu bilenler için onu bir filozof telâkki etmek söz konusu olamaz. Zira felsefenin amacı *ilâhî aşk* olmadığı gibi, metodu da *keşif ve mükâşefe* değildir. Ancak Mevlânâ her mutasavvıf gibi *insan* ve *varlık* kavramlarını bahis konusu yapması itibariyle belki bu tür bir yanılgıya sebebiyet vermiş kabul edilebilirse de bu, onun filozof sayılması için -hele bir mutasavvıf olduğu özellikle göze alınmadan- yeterli bir gerekçe sayılamaz. Böyle bir yaklaşım bize göre yüzeysel bir değerlendirmenin sonucudur. Mevlânâ her şeyden önce bir mutasavvıf ve sûfîdir ve şahsiyetinin temelinde bu gerçek yatar.

Böyle bir perspektifden Mevlânâ'ya bakıldığı zaman, onun tam bir senkretist, yani farklı tasavvuf telâkkilerini uyumlu bir biçimde yepyeni bir sistemle birleştiren bağdaştıran bir mutasavvıf olduğu gerçeği hemen kendini gösterir. Onun senkretizmi başlıca şu üç temel unsurdan oluşuyordu:

1. Necmüddîn-i Kübrâ (1221)'nın insanı esas alan, sünnî esaslara dayalı ve kısmen zühdî nitelikli tasavvuf mektebi,

2. Muhyiddîn-i Arabî (1241)'nin mükemmel bir metafizik ve mistik sistem halinde tasavvuf dünyasına sunduğu Vahdet-i Vücud mektebi,

3. Kaynağını Horasan Melâmetiyyesi'nden alan, coşkun bir ilâhî aşk ve cezbeye dayalı, zühdü ihmal eden Kalenderî tasavvuf.

Bu üç unsurdan birincisi ve üçüncüsünün insanı temel alan ve ilâhî aşkı amaçlayan, bu sebeple estetik bir niteliğe bürünen karakterine karşılık, ikincisi varlığı esas almakta,

2 Bu konuda meselâ bk. Ali Nihat Tarlan, *Mevlânâ*, İstanbul 1974, s. 65.

bu yüzden de ahlâkçı bir yapı sergilemekteydi. Birinci ve üçüncü geniş çapta İslâm öncesi İran'ının mistik yapısının İslâmî unsurlarla terkibinden oluştuğu halde, ikincisi, Yeni-eflâtuncu etkileri Mağrib İslâmı ile yoğuran bir tasavvuf sistemiydi.

İşte Mevlânâ'nın eserlerine ve yaşantısına bakıldığı zaman çıkartılacak sonuç budur. Bu analizi yapabilmek, dolayısıyla Mevlânâ'nın sûfiyâne şahsiyeti, fikirleri ve mesajını anlayabilmek için yalnızca yaşantısını veya yalnızca sözlerini göz önüne almak, kanaatimizce büyük bir yanlış olur. Bizce en sağlıklı yol, ikisini bir bütün olarak ele almak ve değerlendirmektir.

Mevlânâ birinci unsura, babası Sultânü'l-Ulemâ Bahâeddîn Veled ve onun halîfesi Seyyid Burhâneddîn-i Muhakkık-ı Tirmizî (1244) vasıtasıyla mîrasçı oldu. O bu sebeple sünnî esaslara dayalı zühdî yaşantısını hayatının sonuna kadar muhafaza etti. Babasının *Maârif* adını taşıyan kitabını ölünceye kadar elinden düşürmediğini bizzat Eflâkî kaydediyor.[3] Fakat Mevlânâ'nın bu yönü bugüne kadar -bilerek veya bilmeyerek- ihmal edilmiş, hattâ küçümsenmiş olduğu için görmezlikten gelinmiştir. Bu sebeple de, Mevlânâ'nın tasavvufî fikirleri ve şahsiyeti yalnızca Şems-i Tebrîzî faktörü ile açıklanmak istenmiş ve kanaatimizce yanlış yapılmıştır. Oysa bizzat Mevlânâ'nın "Eğer Hz. Mevlânâ-yı büzürk (Büyük Mevlânâ = Sultânü'l-Ulemâ Bahâeddin Veled) birkaç yıl daha hayatta kalsaydı, ben Şems-i Tebrîzî'ye muhtaç olmayacaktım" dediğini Eflâkî naklediyor.[4] Bu itibarla, Mevlânâ'daki mistik rûhun yalnızca Şems-i Tebrîzî'den geldiğini varsaymak yanlış olacağı gibi, onun bu zat ile karşılaşıncaya kadar sûfîliğe kapalı bulunduğunu da kabullen-

---

3 Bk. Ahmed Eflâkî, *Manâkib al-Ârifîn*, nşr. Tahsin Yazıcı, Ankara 1959, I, 176.

4 Bk. *a.g.e.*, I, 48.

mek olacağından, gerçekle uyuşmayan bir tesbit olur. Mevlânâ'nın en iyi biyograflarından Bedîuzzaman Firüzanfer'in dediği gibi, Şems-i Tebrîzî yalnızca coşkun ırmağın önündeki seddi yıkmış[5] ve ona kendi kalenderâne tasavvuf telâkkîsini eklemiştir.

Mevlânâ Vahdet-i Vücud'çu rengini de Muhyiddîn-i Arabî'ye borçludur. Bütün İslâm dünyasının bütün zamanlarının bu en büyük ve en sistematik mutasavvıfı, tasavvuf tarihinin akışını değiştiren bu sistemiyle Mevlânâ'yı tâ derinlerden etkilemiştir. Ancak Mevlânâ, bu sistemin ahlâkçı karakterini, içinden geldiği İran mektebinin estetikçi karakteriyle değiştirmiştir. Böylece o, birincinin varlık, ikincinin insan problemine verdiği ağırlığı, kendi senkretizm'inde mükemmel bir şekilde dengeleyerek bize göre büyük bir iş başarmıştır. Bu, 13. yüzyıl İslâm dünyasında orijinal bir sentez olup kanaatimizce tasavvuf tarihine yapılan en büyük katkılardan biridir.

Üçüncü unsura gelince, bunun sahibi, az önce de belirtildiği ve herkesin bildiği üzere, Şems-i Tebrîzî'dir. Bu büyük Kalenderî sûfî, Mevlânâ'daki coşkun mistik mizacın önünü açtıktan sonra, Kalenderliğin dünyayı boşlayan, dünyevî her şeye tepeden bakan, insanların izafî değer hükümlerini iki paraya almayan ve bunları ilâhî aşka vuslat yolunda en büyük engel gören bir tavır aşılamıştır. Bu yüzden Mevlânâ Şems'e tutkundur; onun insanlara tepeden bakan, kendine güven dolu tavrına tutkundur. Kanaatimizce, eserlerinde sık rastladığımız, Kalenderâne tavrı ve düşünceyi medheden ifadeler,[6] bunun ürünüdür. Aslında Şems-i Tebrîzî, âlim ve zâhid Mevlânâ'yı ilmin insanı ilâhî aşka götürecek bir

---

5 Bedîuzzaman Fîrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, çev. F. Nâfiz Uzluk, İstanbul 1963, ss. 87-88 vd.

6 Msl. bk. Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, İstanbul 1962, ss. 61-65 (bu sayfalarda *Mesnevî*'den alınmış olup Kalenderiliği medheden beyitler bir

vasıta olmadığına ikna ederek gerçekten büyük bir iş başarmıştı. Aslında Şems'in bu yaklaşımı ona has bir orijinallik de değildi. Ondan ikiyüz yıldan fazla bir zaman önce Hemedan'da yaşamış olup ilk defa kendisini *Kalender* sıfatıyla niteleyen Baba Tâhir-i Uryân (1010 veya 1020) da aynı yaklaşım içindeydi. O bir rubâîsinde aynı süfiyâne telâkkiyi dile getirmekte ve ilâhî aşka ancak *mutlak cehil* ile ulaşılabileceğini savunmaktaydı.[7]

Şimdi burada önemli bir soruyu sormanın tam zamanıdır: Mevlânâ birbirinden bu kadar farklı görünen bu üç mistik tavrı nasıl birbiriyle bağdaştırmış ve asırları aşan bir öğretiyi nasıl ortaya koyabilmiştir?

Bize göre, bu işin sırrı onun sağlam bir bilimsel formasyondan geçmiş olmasında yatmaktadır. Bilindiği gibi Mevlânâ, daha çocukluğundan itibaren sağlam bir bilimsel terbiye almış, zamanının en yüksek âlimlerinden tahsil etmek suretiyle Konya'da müderrisliğe kadar çıkmıştır. İşte bu süreçtir ki, onu müthiş bir sentezci kafaya sahip kılmış ve bu vasfını kendi senkretizm'ini oluşturmakta başarıyla kullanmıştır. Nitekim tasavvuf tarihine bakıldığında, en kalıcı ve en büyük tasavvuf sistemlerinin mimarlarının, Muhyiddîn-i Arabî, Şihâbüddîn-i Sühreverdî (1234) vb. sağlam bir bilimsel formasyona sahip mutasavvıflar olduğunu görmek için fazla çabaya gerek yoktur.

3- Şimdi sonuncu yani Mevlânâ'nın onca büyük mutasav-

---

araya getirilmiştir); *Dîvan-ı Kebîr*; çev. A. Gölpınarlı, İstanbul 1958, II, 164, 169; IV, 351.

7 Bk. Baba Tâhir-i Uryân, *el-Fütûhâtü'r-Rabbâniyye fî Mezci'l-İşârâti'l-Hemedâniyye*, Paris, Bibliothèque Nationale, E. Blochet Arapça Yazmalar, nr. 1903, vv. 101b-104b.

"İlim beni cezbetti ve denizin kenarına getirdi. Vecd beni denize düşürdü, boğulmaya bıraktı. Denizin ortasında ilimden yardım istedim, beni kurtaramadı ve vecd galip geldi ve beni boğayazdı. Kurtulmayı istedim; beni kurtaran ancak cehâlet oldu".

vıflarınkini aşarak asırlar sonra, müslim gayrimüslim geniş kitleleri nasıl etkileyebildiği problemine geliyoruz. Hiç şüphesiz bu, Mevlânâ ile ilgili problemlerin en zorlarından biridir. Burada hemen şunu belirtelim ki, bu meselenin halli için, onun dinler üstü bir hümanist olduğu şeklindeki bir cevabı biz kolayca kabul edilebilir görmüyoruz. Çünkü Mevlânâ'yı, günlük yaşantısı ve bir bütün olarak eserlerinin ortaya çıkardığı belirgin imaja rağmen, açıkça söylenmese de, İslâmiyet dışı kabul etmek mümkün değildir. Bu yüzden onun hümanizminin, bugün anladığımız Batı tarzı bir hümanizm olduğunu düşünmek bizce tam bir anakronizm sayılmalıdır. Bu meseledeki püf noktası, Mevlânâ'nın, realitede mensubu bulunduğu ve gereklerine göre yaşadığı İslâm'ı önemsemeyerek değil, tersine, sağlam bir Müslüman olduğu halde insanlığı kucaklayan mesajlar verilebileceğini fiilen göstermiş bulunmasıdır. Bu sebeple, "Gel, gel! Ne olursan ol, yine gel!" çağrısında bulunur. Bu sebeple o, "Bir ayağı sımsıkı şerîatta duran, öbür ayağıyla yetmiş iki milleti dolaşan" bir pergel olduğunu söyler. Bu sözler öyle hemen kolaya yoruverilecek sözler değildir. Bu sözler, "Ayağının tozu" olmakla iftihar ettiği peygamberinin, ve "ölünceye kadar bendesi" olmaya ahdettiği kitabının, kısaca İslâm'ın, tasavvufun hümanizmini yansıtan sözlerdir. Kanaatimizce önemli olan da, böyle bir pozisyonda bütün insanlara hitap edebilmektir.

İşte Mevlânâ, İslâm'ın insanlığa yönelik mesajındaki evrensel temaları bu pozisyonda yakalayabilmiş, yaşadığı ilâhî aşk ve cezbe kâsesi içinde bütün insanlara sunmuştur.

O bunu nasıl becermiştir? Aynı ilâhî aşk ve cezbe denizinde niçin Hallâc-ı Mansur (922) gibi *"Ene'l-Hakk, Ene'l-Hakk"* diye diye boğulup gitmemiş; tasavvufî sisteminin mükemmelliğine ve daha geniş tesirlerine rağmen, niçin Muhyiddîn-i Arabî gibi yalnızca yüksek zümrelere inhisar

etmemiştir?

Biz, bu soruya tam bir cevap olmasa bile, aranacak cevapta dikkate alınması gereken bir noktaya temas etmek istiyoruz: Bu başarıda, bir defa, Mevlânâ'nın, kökleri daha 11. yüzyılda Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr'a (1049) dayanan hârikulâde coşkun sûfiyâne sembolizminin[8] önemli bir payı bulunduğuna şüphe olmamakla birlikte, asıl onun tasavvuf mesleğinde vardığı noktanın büyük rolü olduğuna inanıyoruz. O ne Hallac gibi vahdet noktasında kendini kaybetmiş, ne Muhyiddîn gibi kendinin insan üstülüğüne inanmıştı. O bütün bu safhaları geçerek insan olabilmenin sırrına ermişti. Onun için insanlar onu kolay anladılar. Onda kendilerinden bir parça gördüler.

İşte, kanaatimizce, yukardan beri esaslarını belirlemeye çalıştığımız bu yaklaşım içinde Mevlânâ'yı anlamaya ve anlatmaya çalışmak gerekir. Ancak bu yaklaşım tarzı gerçek şahsiyetiyle Mevlânâ'yı ortaya çıkarabilir. Aksi halde kendi düşünce ve eğilimlerimize bir Mevlânâ elbisesi giydirmekten başka bir şey yapmış olmayız. O zaman Mevlânâ bizden de, bizim sözlerimizden de *bîzâr* olacaktır.

8 Bk. Edward G. Browne, *A Literary History of Persia*, London 1905, II, 267-69; R.A. Nicholson, "Abü Saîd", *EI2*.

ANADOLU HETERODOKS TÜRK SÜFÎLİĞİNİN TEMEL TAŞI: HACI BEKTAŞ-I VELÎ EL-HORASÂNÎ (? - 1271)*

Giriş

Yazıya başlık olarak kullandığımız ifadede bilerek altı çizilmek istenen iki cepheli bir tez vardır: 1) Anadolu'da ortodoks Türk süfîliğinin yanında, popüler nitelikli heterodoks bir Türk süfîliği daha vardır;[1] 2) Hacı Bektaş-ı Velî bu heterodoks popüler Türk süfîliğinin en önemli simasıdır. Bu iki tezin ikisi de birer iddia olmaktan öte, ehlince mâlum olduğu gibi, tarihsel bir gerçekliğe dayanmaktadır. O kadar ki, son birkaç yıldan beri Türkiye içinde ve dışında sayıları gittikçe çoğalan Alevî-Bektaşî derneklerinin büyük çoğunluğu, Hacı Bektaş-ı Velî'nin adını taşıyor.

Şu son yıllarda Türkiye'de azımsanmayacak bir sayıya ulaşmış bulunan -akademik/profesyonel yahut popü-

---

(*) *Yunus Emre, Nasrettin Hoca ve Hacı Bektaş-ı Velî Düşüncesinde Hoşgörü*, Haz. Dr. Şevket Özdemir, Kültür Bak. ve Bilimsel ve Kültürel Araştırma vakfı Yay., Ankara 1995, ss. 185-201, içinde yayımlanmıştır.

1 Bu konuda msl. bk. Irène Mélikoff, "L'Islam hétérodoxe en Anatolie", *Turcica*, XIV (1982), ss. 142-154; ayrıca bk. aynı yazar, "Les origines centre-asiatiques du soufisme anatolien", *Turcica*, XX (1988), ss. 7-18.

ler/amatör kökenli olsun- değişik ideolojik çevrelerce yayınlanan spekülatif ve angaje araştırmaları bir yana bırakacak olursak, Hacı Bektaş-ı Velî konusunda yapılan yerli ve yabancı ciddî bilimsel araştırmalar gün geçtikçe bu tarihsel olguyu daha bir belirgin hale getirmektedir. Bu olgunun ortaya koyduğu gerçek ise şudur: Türkiye halk Müslümanlığının *heterodoks* kesiminin sağlıklı bir biçimde anlaşılabilmesi, geniş çapta Hacı Bektaş-ı Velî'nin anlaşılmasına, başka bir deyişle, *tarihsel* ve *menkabevî* (yahut mitolojik) şahsiyetinin mümkün olabildiği ölçüde iyi bilinip kavranmasına bağlıdır. Bu ise, birtakım sebeplerden dolayı çok güç bir iştir ve bazı problemleri gündeme getirmektedir.

Konunun aktüel durumu ve problemler

11. yüzyılda Orta Asya'da Ahmed-i Yesevî ile başlayıp gelişen mistik karakterli popüler Türk Müslümanlığının hangi sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel ortamın ürünü olduğu, hangi inançların etkisinde oluştuğu, ana nitelik ve karakteristikleri, yayılış biçimi, Anadolu topraklarına intikali, ve nihayet burada aldığı yeni biçim ile ilgili meseleler, bundan yaklaşık kırk küsur yıl öncesine kadar dünyada ilk defa merhum M. Fuad Köprülü tarafından çeşitli araştırmalarda vukufla ortaya konmuştu.[2] Bu büyük âlim, İslâm'ın Türkler arasında kazandığı biçimi kendi bilimsel araştırmalarının ana konusu yapmış, Türk tarihinin diğer meseleleriyle de uğraşmakla beraber, asıl bu alan üzerinde durmuştur. O bu alanda yalnız bir bilgi birikimi meydana getirmekle kalmayıp bunun sağlam bir metodolojisini oluşturdu ve kaynaklarını gösterip tanıttı. Öğrencisi merhum Abdülbaki Gölpınar-

---

2 Msl. bk. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1976, 3. bs.; "Anadolu'da İslâmiyet", *DEFM.*, 4-6 (1338-1341); "Bektaşîliğin menşe'leri", *TY*, sayı: 7, sene: 1341, ss. 121-140; *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*'ndeki (İstanbul 1935, 1. fasikül) muhtelif maddeler, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Ankara 1959, vb.

lı onu başarıyla takip etti ve bu alana çok önemli katkılarda bulundu (Bu iki büyük bilim adamının bu unutulamaz emeklerinin hakkını bugünün genç nesil araştırıcıları nedense ödemeye ve hattâ hatırlamaya pek yanaşmıyorlar).

Akademik Türk tarihçiliği bu ikisinden sonra, Anadolu Türkleri için gerek uzak ve yakın tarih, gerekse içinde yaşadığımız dönem bakımından aktüel bir öneme haiz olan *Anadolu'da İslâm* ve *Müslümanlık* problemiyle uğraşmayı bıraktı. Bu suretle meydana gelen boşluk, bilimsel yöntemlerden yoksun, birinci elden kaynaklara inemeyen, spekülatif ve ideolojik olarak angaje olmuş, kolaycı araştırmalara kapı açtı. Bu araştırmalar, Türkiye Müslümanlığının oluşmasına katkıda bulunmuş, özellikle de 13. yüzyıl gibi çok mühim bir oluşum devresinde yaşamış, Hacı Bektaş-ı Velî, Mevlânâ Celâleddin-i Rumî ve Yunus Emre gibi süfîler ile, 15. yüzyıldan Şeyh Bedreddin ve 16. yüzyıldan Pir Sultan Abdal gibi şahsiyetlere yöneldi ve sonuçta bunlarla ilgili, had safhada bir *tarihi bozma* (déformation historique) süreci başlattı.[3]

Özellikle 1970'li yıllarda Türkiye'de devrimci sol, kendini tarihsel bir temele oturtabilmek için, münhasıran Hacı Bektaş-ı Velî'ye el attı. Çünkü Türkiye'de kendisi için -tarihsel konumundan gelen yapısı sebebiyle- hazır potansiyel sosyal taban olarak gördüğü heterodoks Müslümanlığı tem-

3 Aslında bu süreci çok daha önceki bir tarihte fiilen başlatan Nazım Hikmet'tir. Onun hapisteyken okuduğu M. Şerefeddin (Yaltkaya)'in *Sımavna Kadısıoğlu Bedreddin* (İstanbul 1341) isimli eserinden ilham alarak yazdığı ünlü *Şeyh Bedreddin Destanı* (İstanbul 1936), gerçekten destanî havasıyla bu tarihi bozma sürecinin başlamasında çok etkili olmuştur. Erol Toy'un 1970'li yıllarda yazdığı *Pir Sultan Abdal* isimli tiyatro eseri ise, benzer bir olayı Pir Sultan Abdal'ın şahsiyetinde meydana getirmiştir. Sabahattin Eyüboğlu'nun *Yunus Emre*'sini de bu örnekler arasında saymak gerekir. Bu tür örnekler çoğaltılabilir; fakat burada bunları sıralamaya gerek yoktur. İ. Zeki Eyüboğlu'nun *Hacı Bektaş Velî* (İstanbul 1989)'sini de, Anadolucular denen, Türk kültürünün kökenlerini Anadolu'nun antik dönem putperest kültüründe arayan kesimin görüşlerine bir örnek olarak verebiliriz.

sil eden Alevî-Bektaşî kesimi, kendisine referans olarak Hacı Bektaş-ı Velî'yi gösteriyordu. Nitekim, Hacı Bektaş-ı Velî üzerine 1970'lerden bugüne kadar Türkiye'de yayınlanan kitapların önemli bir kısmı, Alevî-Bektaşî kökenli olup, devrimci sol ideolojiye angaje olmuş kesime aittir.[4] Bu kesimin nihâî amacı, Alevî ve Bektaşîler'i kendi saflarına kazanabilmek için Hacı Bektaş-ı Velî'nin şahsında "devrimci, ilerici, özgürlükçü, anti-emperyalist ve demokrat" bir halk lideri yaratmak, bu yolla da Alevî-Bektaşî toplumunu kendi saflarına kazanmak idi. Bunda da o zaman için bir dereceye kadar başarılı olmuş sayılabilirlerdi.

Devrimci solun bu "tarihi bozma" faaliyetine, muhafazakâr milliyetçi denilen kesimle, bu kesim içindeki Türk-İslâm sentezci grubu, Hacı Bektaş-ı Velî'nin şahsında "Şerîat'a en ince noktasına kadar sadık büyük bir Sünnî mutasavvıf" yaratmak suretiyle, aksi doğrultuda ikinci bir "tarihi bozma" faaliyetiyle karşılık verdi.[5] Bu faaliyetini, bundan birkaç yıl önce ihdas olunan bir dernekle kurumlaştırma yoluna gitti. Bu karşılıklı "tarihi bozma" sürecine, 1985'lerden itibaren, Alevîlik meselesinin ortaya çıkmasıyla, muhafazakâr Alevî-Bektaşî kesimine mensup birtakım amatör araştırıcıların geliştirdikleri üçüncü bir aşama daha eklendi.[6] Bu karşılıklı üçlü "tarihi bozma" süreci günümüzde devam etmektedir. İşte Hacı Bektaş-ı Velî'nin tarihsel şahsiyetiyle, başka bir deyişle, tarihte yaşamış gerçek Hacı Bektaş-ı Velî

---

4 Msl. bk. *Hacı Bektaş Veli (Bildiriler-Denemeler-Açık Oturum)*, İstanbul 1977, Adil Gülvahaboğlu, *Hacı Bektaş Veli*, Ankara 1988; Lütfi Kaleli, *Alevi-Sünni İnancında Mevlana-Yunus ve Hacı Bektaş Gerçeği*, İstanbul 1993.

5 Msl. bk. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli*, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Vakfı, Ankara 1988; Abdülkadir Sezgin, *Hacı Bektaş Velî ve Bektaşîlik*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1990; Yaşar Nuri Öztürk, *Tarihi Boyunca Bektaşîlik*, İstanbul 1990; E. Rûhi Fığlalı, *Türkiye'de Alevîlik Bektaşîlik*, Ankara 1990.

6 Msl. bk. Ali Sümer, *Hacı Bektaş Velî*, Ankara 1970; A. Celalettin Ulusoy, *Hacı Bektaş Velî ve Alevî-Bektaşî Yolu*, Hacı Bektaş 1980.

ile ilgilenen bir araştırıcı, önce bu problemi aşmak zorunda olduğunu görecektir.

İkinci problem, Hacı Bektaş-ı Velî'nin -Türkiye'de Alevî-Bektaşî kesiminin güçlü bir "iman ve takdis" konusunu teşkil eden kutsal bir şahsiyet olması dolayısıyla, mensuplarının hafızasında yüzyıllar içinde örüle örüle oluşan- *mitolojik* şahsiyetidir. Dünya üzerinde değişik zaman ve mekânlarda pek çok örneği bulunan bu *tarihsellikten mitolojikleşmeye doğru* işleyen süreç, Anadolu'daki pek çok benzerinden ziyade, Hacı Bektaş-ı Velî için söz konusudur. Çünkü o, Anadolu Türk heterodoksisinin temel şahsiyeti olduğu için, din sosyolojisi deyimle, çok önemli bir "kült" konusudur. Ne Mevlânâ, ne Yunus Emre, hattâ ne de Pir Sultan Abdal bu tür bir takdis konusu değildir. Bu problemin pratikteki sonucu ise, Hacı Bektaş-ı Velî hakkında ileri sürülecek bilimsel görüş ve kanaatlerin, Alevî-Bektaşî kesimi tarafından şiddetli tepki ile karşılanmasıdır. Öte yandan, bunun simetriği olan bir tepki de, Hacı Bektaş-ı Velî'nin heterodoks karakterini bir türlü kabullenmek istemeyen, bu yüzden de bu paraleldeki görüşlere kesinlikle itibar etmeyen Sünnî kesimden gelmektedir.

Biri *tarihsel* diğeri *aktüel* bu iki probleme kısaca temas ettikten sonra, aynı derecede önemli bilimsel bir probleme daha dikkat çekmemiz gerekiyor. Bu, Hacı Bektaş-ı Velî hakkında tarihsel kaynak, belge ve bilgi kıtlığı problemidir. Bugüne kadar Hacı Bektaş-ı Velî'nin döneminden kalmış onunla ilgili hiçbir yazılı kaynak ve belge ortaya çıkmamıştır. Dönemin resmî kronikleri, diğer çağdaş kaynakları, hattâ sûfî kaynakları bile ondan bahsetmezler. Bu, Türkiye'deki bazı popüler angaje tarihçiler tarafından "Sünnî çevrelerin ve baskıcı Selçuklu Devleti'nin kasıtlı tutumu" tarzında komplocu bir yaklaşımla açıklanmak istenmişse de, bilimsel olarak inandırıcılıktan uzaktır. Çünkü aynı kaynaklarda heterodoks kesime mensup başka sûfîlerden söz edildiği

görülmektedir. İşte günümüzde Türkiye'de Hacı Bektaş-ı Velî meselesinin şimdiki durumunu ve onunla ilgili üç önemli problemini böyle özetleyebiliriz. Bunları ciddî bir şekilde değerlendirip göz önüne almadan Hacı Bektaş-ı Velî problemini açıklığa kavuşturmak zordur.

Yöntem

Yukarda özetlenen problemler dikkate alındığında, Hacı Bektaş-ı Velî gibi, hem tarihsel hem de aktüel bakımdan nâzik bir konumda bulunan *yarı kutsal* bir şahsiyeti incelemenin güçlüğü iyice meydana çıkar. Öyle görünüyor ki, Hacı Bektaş-ı Velî hakkında bugüne kadar ileri sürülen *zamandışı* (anakronik) ve *keyfî* (spekülatif) yargı ve yorumlarla dolu yayınlar da galiba bundan yararlanmaktadırlar.

Bugünün modern tarihçisi, Hacı Bektaş-ı Velî'nin iki cephesini birden dikkate almak zorundadır: 1) Tarihte yaşamış heterodoks bir sûfî olan Hacı Bektaş-ı Velî, 2) Bugün Alevî-Bektaşî kesiminin inançlarında yaşayan *menkabevî* (yahut mitolojik) Hacı Bektaş-ı Velî. Bunlardan birincisi *tarihsel gerçekliğin*, öteki ise bir *inanç gerçekliğinin* konusudur.

O halde böyle bir konumda olan ve üstelik hakkında yeterli ve müsbet tarihsel kaynak bulunmayan Hacı Bektaş-ı Velî hakkında neler söylenebilir? Nasıl söylenebilir? Söylenebilenler ne ölçüde tarihte yaşamış Hacı Bektaş-ı Velî'yi yansıtır?

Şunu hemen belirtelim ki, Hacı Bektaş-ı Velî'yi yalnızca hakkındaki kaynakların ışığında ve çerçevesinde -bu kaynaklar son derece bol ve tatmin edici olsa bile- anlamaya çalışmak kesinlikle yeterli değildir. Araştırıcı, bu bilgileri dönemin Anadolu'sunun sosyo-ekonomik ve kültürel yapısı çerçevesinde ele almak ve değerlendirmek zorundadır. Hacı Bektaş-ı Velî'nin nasıl bir çevrenin ve toplumun adamı olduğu meselesi burada birinci derecede önem kazanır. Bu da

yetmeyecektir. Selçuklu Devleti zamanında Anadolu topraklarında dînî-mezhebî ve özellikle tasavvufî akımları tahlil etmek, bunların inanç ve doktrin yapılarını, unsurlarını, önemli temsilcilerini de hesaba katmak icap edecektir.

İşte kaynaklardaki bilgiler ancak böyle bütüncü bir yaklaşım ile değer kazanabilir. Özellikle din ve tasavvuf akımlarının sosyal tabanları iyi değerlendirilirse, Hacı Bektaş-ı Velî'nin nasıl bir kimliğin temsilcisi olduğu doğruya yakın bir biçimde tesbit edilebilir. Ayrıca adına izâfeten kurulan Bektaşî tarikatının ve onu takdis eden tarihteki ve bugünkü Alevî zümrelerinin halihazırdaki inanç ve doktrin yapıları da önemli ölçüde bize fikir verecektir.

Kaynaklar

Hacı Bektaş-ı Velî'yi bugün ancak ikinci dereceden, yani kendi zamanından epeyce sonra yazılmış kaynaklardan incelemek mümkündür. Bunlar kronolojik olarak şöyle sıralanabilir:

Verdikleri bilgiler muhakkak ki kendi zamanlarından daha öncesine ait birtakım şifahî rivayetlere dayanan bu kaynakların en eskisi, 14. yüzyılın ünlü sûfîlerinden Âşık Paşa (öl. 1332)'nın oğlu Elvan Çelebi (öl. 1359 sonrası)'nin *Menâkıbu'l-Kudsiyye* isimli menkabevî aile tarihidir. Hacı Bektaş-ı Velî'nin şeyhi olup 1240 yılında Selçuklu yönetimine karşı *Babaî İsyanı* diye bilinen büyük sosyal hareketi gerçekleştiren Vefâî şeyhi Baba İlyas-ı Horasanî'nin torunu olan bu sûfî şâirin eseri, Hacı Bektaş-ı Velî'yi yalnızca isim olarak zikretmesine rağmen, bize çok önemli ipuçları verir. Aile içindeki geleneksel bilgileri yetkili bir ağız olarak intikal ettirmesi itibariyle çok mühim bir kaynaktır.[7]

7 Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsıbi'l-Ünsiyye*, nşr. İsmail E. Erünsal-A. Yaşar Ocak, İstanbul 1984, ss. 169-170.

İkinci referansımız ise, aslında bir Mevlevî kaynağı olup 14. yüzyılda, yani Hacı Bektaş-ı Velî'nin vefatından (1271) yaklaşık yüz yıl sonra, Mevlânâ Celâledin-i Rûmî'nin torunu Ulu Arif Çelebi'nin emriyle, Ahmed Eflâkî adlı bir Mevlevî tarafından kaleme alınan meşhur *Menâkıbu'l-Arifîn* isimli Farsça eserdir. Dönem Anadolu'sunun ve Mevlevîliğin tarihi bakımından çok önemli bir konuma sahip bu kaynakta, Hacı Bektaş-ı Velî hakkında, kısa bir pasaj vardır. Ama bu kısa pasaj hem onun süfî niteliği itibariyle, hem de öteki kaynakları kontrol etme bakımından büyük önem taşır.[8]

İkisi de 14. yüzyıla ait adları geçen bu iki kaynaktan sonra sırayı, bizzat Hacı Bektaş-ı Velî adına düzenlenmiş olup, 15. yüzyılın son çeyreği içinde kaleme alındığı kesin gibi görünen *Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî el-Horasânî*'dir. Hiç şüphe yok ki, 15. yüzyılın son çeyreği içinde yazıya geçirilmiş olmakla beraber burada yer alan menkabeler Hacı Bektaş-ı Velî'nin belki hayatında teşekkül etmeye başlamış olup bağlılarının arasında ağızdan ağıza dolaşarak 15. yüzyıla gelmiş bulunuyordu. Daha çok *Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş* diye tanınan bu metnin bir önemi, tarihsel Hacı Bektaş-ı Velî'yi tesbite yarayacak çok önemli ve değerli veriler sunmasından geliyorsa, bir diğer önemi de, Bektaşîlik ve Alevîlik'te bugün de mevcut olan inançların çoğunun kaynağını oluşturmasından ileri gelir. Bu itibarla bu çevrelerde yarı kutsal bir niteliği vardır. Ayrıca Hacı Bektaş-ı Velî'yi Ahmed-i Yesevî geleneğine bağlayan çok önemli metinler ihtiva eder.[9] Kısacası, bu eserin tarihsel gerçeklerle menkabelerin birbirine karıştığı çok değerli bir kaynak olduğunu

---

8 Ahmed Eflâkî, *Arifler'in Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul 1964, I, 481-482.

9 *Manâkib-i Hacı Bektaş-ı Velî, Vilâyet-nâme*, nşr. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1958.

söyleyebiliriz. Bugün manzum ve mensur olmak üzere iki ayrı versiyonu bulunmasına rağmen aralarında hemen hemen hiçbir esaslı fark bulunmadığı rahatlıkla söylenebilir.

Aynı yüzyıldan bir diğer kaynak ise, ünlü İranlı mutasavvıf Abdurrahman-ı Câmî (öl. 1495) tarafından *Nefehâtu'l—Üns min Hazarâti'l-Kuds* adıyla Farsça yazılıp, aynı devirde Lâmiî Çelebi'nin *Terceme-i Nefehât* adıyla Türkçeye çevirdiği sûfî biyografileri koleksiyonudur (*Tabakât*). Üç dört cümleyi geçmeyen buradaki ifadeler de Hacı Bektaş-ı Velî'nin mistik şahsiyeti hakkında dikkate alınması gereken müşahedeler beyan eder.[10]

Bir başka kaynak, 16. yüzyılın başlarında, yine Baba İlyas-ı Horasânî'nin sülâlesine mensup bir sûfî tarihçi olan Aşıkpaşazâde'nin -kendi adıyla da anılan, ünlü *Tevârîh-i Al-i Osman* isimli eseridir. O tarihinde, vaktiyle büyük dedesinin halifesi olan Hacı Bektaş-ı Velî'ye dair hiç şüphesiz aile içinden gelen şifahî bilgilere dayanarak çok ilgi çekici satırlar kaydeder. Bu bilgiler, bugün Alevî-Bektaşî geleneğindeki bilgilerden çok farklıdır. Onun için Alevî-Bektaşî kökenli araştırıcılar bunların doğru olmadığını savunurlar. Bununla beraber bu bilgiler öyle kolayca dikkate alınmayacak cinsten olmayıp, büyük bir ihtimalle tarihî Hacı Bektaş-ı Velî'ye en yakın bilgilerdir.[11]

Bu beş kaynağın beşi de, Hacı Bektaş-ı Velî'nin heterodoks kimliğini vurgulamakta âdetâ ağız birliği etmiş gibidir.

Son olarak yine 16. yüzyıldan değişik bir biyografi kaynağını daha söz konusu etmemiz gerekir ki, bu da, Taşköprülüzâde Ahmed'in *eş-Şakayıku'n-Nu'mâniyye* adıyla ünlü biyografi kitabıdır. Çok tanınan bu eserde Hacı Bektaş-ı Ve-

---

10 Lâmiî Çelebi, *Terceme-i Nefehâtü'l-Üns*, İstanbul 1270, s. 691.

11 *Tevarih-i Âl-i Osman, Aşıkpaşazâde Tarihi*, nşr. Âlî Bey, İstanbul 1332, ss. 204-205.

lî, diğer beş kaynağın aksine tam anlamıyla Ehl-i Sünnet'e mensup bir velî olarak takdim olunur.[12]

Sonraki yüzyıllara ait bazı eserlerde de Hacı Bektaş-ı Velî'ye dair bilgilere rastlanırsa da bunlar esas olarak bu saydıklarımıza -bilhassa *Vilâyetnâme*'ye ve *Şakayık*'a- dayanırlar.

İşte Hacı Bektaş-ı Velî hakkındaki tarihsel kaynaklar bu sayılanlardan ibaret olup, en eskisinin bile, onun vefatından yaklaşık yüz yıl sonra kaleme alındığını ve üstelik beşincisi ve altıncısı hariç olmak üzere, diğerlerinin *menkabevî* (hajiografik) nitelikte kaynaklar olduğunu bir kere daha hatırlayalım.

Görüldüğü gibi, tarihsel Hacı Bektaş-ı Velî'nin tamamiyle, mitolojik Hacı Bektaş-ı Velî'nin ise, günümüzde Alevî-Bektaşî zümreleri arasındaki menkabe ve rivayetler hariç, kısmen bunlara dayanılarak incelenmesi gerekiyor. Bu ise ne yazık ki tarihsel Hacı Bektaş-ı Velî'nin biyografisi, mistik hüviyeti ve fikirleri konusunda bizim birçok problemle karşı karşıya kalmamız demek oluyor.

Tarihsel Hacı Bektaş-ı Velî

Hacı Bektaş-ı Velî' yi bu sergilemeye çalıştığımız metod ve kaynaklar çerçevesinde, ilgili bütün problemleri sorgulayarak detaylı bir biçimde ortaya koymak, ne yazık ki bu yazı çerçevesinde mümkün değildir. Bu, başlı başına bir kitap

12 Edirneli Mecdî, *Terceme-i Şakaik-i Nu'mâniye*, İstanbul 1269, s. 44. *Şakayık*'ın bu takdimi, erken Osmanlı dönemine ait bütün şahsiyetler için söz konusudur. 16. yüzyılda, Osmanlı İmparatorluğu'nun ihtişamlı ve Ehl-i Sünnet inançlarının sıkı sıkıya uygulandığı bir döneminde eserini kaleme alan Taşköprülüzâde'nin, erken dönemin bütün şahsiyetlerini zamanının telakkilerine uygun bir çerçeve içinde takdime çalışmasını anlamak mümkündür. Ama bugünün modern tarihçilerinin bu psikolojiyi hesaba katmadan, bu kaynakta verilen bütün bilgileri hiçbir eleştiriye tabi tutmadan kabullenmeleri gerekir.

işidir. Burada ise ancak konunun ana hatları belirtilmeye çalışılacaktır.

Bugün bir araştırıcı tarihte yaşamış Hacı Bektaş-ı Velî'yi incelemek istediği zaman, yukarda zikredilen kaynakların dışında pek fazla seçeneği olmadığını görecektir. Esasen 13. yüzyıl Anadolu'sunda yarı göçebe bir hayat sürmekte olan belli sayıdaki bir cemaate mensup biri için bu çok tabiidir.

Söz konusu kaynakların sunduğu sınırlı imkânlar çerçevesinde ancak şöyle bir tablo oluşturulabilir: Bir defa, Anadolu'ya gelmeden önceki hayatı, yani, memleketi, doğumu, ailesi, ve nasıl bir yetişme sürecinden geçtiği hakkında *Vilâyetnâme*'deki -ve bugünün Alevî-Bektaşî çevrelerinde yerleşmiş olup esas olarak bu esere dayanan- menkabevî bilgileri saymazsak, tarihen müsbet bir şey söyleyecek durumda değiliz. Ancak *Horasan Erenleri* diye bilinen *Kalenderiyye* akımına mensup cezbeci sûfîlerden biri, dolayısıyla *Horasan Melâmetiyye* mektebinden olduğuna muhakkak nazarıyla bakılabilir. Bu sebeple, 13. yüzyılda Cengiz istilası önünden vukû bulan derviş göçleri arasında aynı mektebe mensup Yesevî veya daha kuvvetli bir ihtimalle Haydarî dervişlerinden biri olarak Anadolu'ya gelmiş olmalıdır. Burada bugüne kadar gözden kaçan çok önemli bir noktayı özellikle belirtmek lâzımdır, ki o da şudur: Bütün benzeri Türkmen şeyhlerinde olduğu gibi, muhtemelen Hacı Bektaş da kendine bağlı bir Türkmen aşiretinin başında bulunuyordu. Genellikle bu oymaklar -Dede Ğarkın'a bağlı *Ğarkın* veya *Karkın* oymağında olduğu gibi- başlarındaki şeyhin adıyla anılıyordu. Hacı Bektaş'ın durumu da böyle olmalıdır. Nitekim, Osmanlı tahrir defterlerine dayalı çok ilginç yeni bir araştırma, Hacı Bektaş-ı Velî'ye bağlı geniş bir *Bektaşlu* oymağının bulunduğunu ortaya koydu.[13]

---

13 Bk. Irène Beldiceanu-Steinherr, "Les Bektaşî à la lumière des recensements ottomans (XVe-XVIe siècles)", *WZKM*, 81 (1991), ss. 21-79.

Hacı Bektaş-i Velî Anadolu'da yeni bir sûfî çevreye intisap etmiş görünüyor. Bu çevre, Yesevîlik ve Haydarîliğe çok benzeyen ve 13. yüzyılda Anadolu'da önce ünlü Türkmen şeyhi Dede Ğarkın, sonra da onun halifesi Baba İlyas-ı Horasanî tarafından temsil edilen Vefâîlik tarikatı çevresidir. Hacı Bektaş-ı Velî ve kardeşi Menteş, Baba İlyas-ı Horasanî'ye intisap ettiler. Hacı Bektaş adı geçen şeyhin halifelik makamına kadar yükseldi. İşte tam o sırada, 1239 yılı sonlarına doğru Babaî isyanı patladı. İsyana katılan Menteş Sivas'ta Selçuklu kuvvetlerine karşı yapılan muharebede öldürüldü. Hacı Bektaş-ı Velî ise, ya tasvip etmediğinden veya başka bir sebeple isyana katılmamış, hatta belki de, isyan liderinin bir halifesi olduğundan, yakalanıp öldürülmekten kurtulmak için, takibattan kaçıp izini kaybettirmiş görünüyor.[14]

Aradan yıllar geçip Anadolu Moğollar'ın hâkimiyeti altında yaşamaya başlayınca, yani yaklaşık 1250'lerden sonra, Hacı Bektaş-ı Velî'yi bugün dergâhının bulunduğu Hacıbektaş kasabasının yerindeki, o zamanlar, yarı göçebe Çepni oymağından bir kolun -muhtemelen kendine bağlı *Bektaşlu* kolunun- yaşadığı Sulucakaraöyük diye anılan küçük bir köyde görüyoruz.[15] O burada zaman zaman münzevî bir hayat sürmekle beraber, oymağının günlük işleriyle de ilgisini kesmeden yaşamaktadır. İşte kanaatimizce Hacı Bektaş-ı Velî'nin asıl tarihsel rolü bu ikinci aşamada devreye girmektedir.

Onun burada bir Türkmen şeyhi olarak kendi cemaati içinde mürşidlik görevini sürdürürken, ayrıca paralel iki

---

14 Aşıkpaşazâde, Hacı Bektaş'ın, kardeşi Menteş'le Baba İlyas'a mürid olduklarını, sonra beraberce Kırşehri'ne geldiklerini, oradan Kayseri'ye geçtiklerini, Menteş'in Sivas'a gidip orada şehid düştüğünü, Hacı Bektaş'ın ise Karayol (Sulucakaraöyük)'a geldiğini ve orada yerleştiğini bildirir (bk. ss. 204-205).

15 Bk. *Velâyetnâme*, s. 26.

istikamette daha İslâm propagandası yaptığı anlaşılıyor. O ilk önce bugünkü Ürgüp yöresindeki Hıristiyanlarla çok sıkı ilişkiler geliştirip onların ihtidâsına zemin hazırladıktan başka, işgalci Şamanist Moğollar'ın da Müslümanlığı kabul etmeleri için yoğun faaliyetler göstermiş, halifelerini bu meyanda Anadolu'nun dört bir köşesine yollamıştır.[16] Hacı Bektaş-ı Velî'nin bu İslâm propagandası, hiç şüphesiz islâm fıkhının sıkı kurallarıyla sınırlandırılan ortodoks bir anlayış değil, *Horasan Melâmetiyyesi*'nin kuru *zühd* (ascétisme) karşıtı *cezbeci* (extatique) karakterini yansıtmaktadır. Bundan da öte, bu İslâm anlayışı, İslâm süfîliğinin yapısından kaynaklanan geniş bir hoşgörüye dayanan, mühtedîleri birdenbire eski kültür çevrelerinden koparmadan, bu kültürden gelen eski inançlarını da kendi içerisinde değerlendiren *bağdaştırmacı* (syncrétique), yani heterodoks bir İslâm anlayışıydı. Onun bu yönteminin, Anadolu'nun müslim ve gayri müslim toplumları arasında önemli bir yakınlaşma ortamının doğmasına yol açtığını söyleyebiliriz. O kadar ki, bölge Hıristiyanlarının da ona büyük bir yakınlık duyduğunu ve kendisini Aziz Charalambos adıyla takdis ettiklerini biliyoruz.[17] Öyle görünüyor ki, zaman zaman bazı Moğol idarî otoritelerine karşı çıkmak durumunda kalmış olsa da, Hacı Bektaş-ı Velî, Sulucakaraöyük'teki mütevazi zâviyesinde bu şekilde ömrünü tamamlamış olmalıdır (öl. 1271). İşte tarihsel Hacı Bektaş-ı Velî hakkında bugün müsbet bir yaklaşımla söyleyebileceklerimiz yalnızca bunlardan ibarettir.

Nisbeten bu dar coğrafya içinde cereyan eden hayat tarzı yüzünden olmuş olmalıdır ki, Hacı Bektaş-ı Velî, yaşadığı süre boyunca Selçuklu başkentinin veya önemli kültür

---

16 Bk. *Vilâyetnâme*, ss. 23-24, 38-45, 56.

17 Msl. bk. Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenisme in Asia Minor*; Berkeley 1971, s. 485.

merkezlerinin ilgisini çekecek, dolayısıyla bu büyük şehirlerdeki büyük tekkelerde yaşayan entellektüel kesime mensup meslektaşları gibi zamanın belgelerinde iz bırakmamıştır. Onun böyle gözlerden uzak bir mıntakayı seçmesi hiç şüphesiz boşuna değildi. Selçuklu merkezî yönetiminin 1240 Babaî isyanından sonra heterodoks çevrelere karşı takip ettiği politika sonucu, Hacı Bektaş-ı Velî'nin bu çevrelerden olabildiğince uzak bir yeri seçmesi kadar tabii bir şey olamazdı. Ayrıca büyük şehirlerdeki Sünnî meslektaşlarının da eleştirilerinden uzak olmayı tercih ettiği de düşünülebilir. Nitekim Mevlânâ'nın bile, yüzünü görmediği ve ancak gıyaben tanıdığı bu Türkmen şeyhine hiç de iyi gözle bakmadığını biliyoruz.[18]

Hacı Bektaş-ı Velî nasıl bir sûfî kimliği temsil ediyordu? Daha önceki bir tarikata mı mensuptu, yoksa kendi adını verdiği yeni bir tarikat mı kurmuştu? Bektaşîliğin onunla ilgisi nereden geliyor? gibi sorulara gelince, önce şunu altını çizerek vurgulayalım ki, -*Şakayık-ı Nu'mâniye* hariç- yukarda saydığımız kaynakların hiçbiri, Hacı Bektaş-ı Velî'yi -bugün muhafazakâr milliyetçi araştırıcıların iddiasının aksine- klâsik anlamda Sünnî bir sûfî olarak görmez.[19] Zâten bugün kendini Hacı Bektaş-ı Velî'ye bağlayan Bektaşîliğin ve Alevîliğin heterodoks yapısı da bunun en kuvvetli delilidir. Bektaşîliğin önce Sünnî bir tarikat olduğunu, fakat Balım Sultan tarafından bugün bilinen hüviyetine sokulduğunu ileri süren milliyetçi muhafazakâr tezin bilimsel ve tarihî hiçbir kıymeti yoktur. Tasavvuf tarihinde de böyle bir olayın benzeri mevcut değildir. Hacı Bektaş-ı Velî'nin Sünnî bir mutasavvıf olduğu tezini ileri sürenler, genellikle ona mal ettikleri *Makalât* isimli esere dayanırlar. Bugüne kadar değişik

---

18 Bk. Eflâkî, I, 482.

19 *Şakayık*'ın bu tavrının sebebine yukarda 11 numaralı notta temas edilmişti.

araştırıcılar tarafından metni yayınlanan[20] ve sûfîliğe yeni giren müridler için basit seviyede bir el kitabı niteliğini taşıyan bu eserin, hiçbir muhteva kritiği yapılmamıştır. Eserin üstünde en kapsamlı çalışmayı yapan Esat Coşan, bir edebiyat tarihçisi gözüyle eserin yalnız muhteva analizini yapmış, fakat kritiğine girişmemiş, Hacı Bektaş-ı Velî'yi de bu gözle bir Ehl-i Sünnet âlim ve mutasavvıfı olarak değerlendirmiştir.[21] Diğer yayınlayıcılar da aynı şekilde hareket etmişlerdir. Ancak son yıllarda, Hacı Bektaş'ın Ehl-i Sünnet'ten olduğunu ispat yolunda üzerinde çok spekülasyon yapılan bu eserin Hacı Bektaş-ı Velî'ye aidiyeti tarihen henüz belgelendirilmiş değildir. Bunun gibi, *Kitabü'l-Fevâid, Fâtih Tefsiri* ve yakın bir geçmişte yine hiçbir bilimsel kritik metodu uygulanmadan, sırf *Makalât* ile aynı cild içinde bulunuyor diye -metinde bir tek defa Hacı Bektaş-ı Velî'nin adı geçmediği gibi, onu ima eden en ufak bir kelime dahi bulunmadığı halde- ona atfen yayımlanan *Şerh-i Besmele* vb. risâlelerin de Hacı Bektaş-ı Velî'ye aidiyeti çok şüphelidir.[22] Günümüzde ona atfen sloganlaştırılmış bir halde tekrar edilip duran sözler için de aynı husus geçerlidir. Esasen Hacı Bektaş-ı Velî konumundaki konar-göçer bir Türkmen aşîretinde yaşayan bir Türkmen sûfîsinin bu tarz eserler yazıp yazamayacağı tartışılabilir. Bugüne kadar böyle bir olayın henüz bir başka örneğine rastlandığını söyleyebilmek zordur.

Vilâyetnâme'nin dikkatli bir tahlili, Hacı Bektaş-ı Velî'nin hem Ahmed-i Yesevî hem de Kutbeddin Haydar geleneklerini sıkı sıkıya koruyan bir Haydarî şeyhi olduğunu,[23] Elvan

20 Msl. bk. Mehmet Yaman, *Hacı Bektaş-ı Velî, Makalât ve Müslümanlık*, İstanbul 1985, Gülbay Yay.; Esat Coşan, *Hacı Bektaş-ı Velî, Makalât*, İstanbul 1986.

21 Bk. yukardaki notta gösterilen eser, incelemeler, ss. XV-LXI.

22 Bk. Rüştü Şardağ, *Her Yönüyle Hacı Bektaş-ı Velî ve en Yeni Eseri Şerh-i Besmele*, İzmir 1985.

23 Bk. *Vilâyetnâme*, ss. 9-16. Bu eser, Hacı Bektaş-ı Velî'yi *çihar darb* (saç, sakal,

Çelebi, Ahmed Eflâkî ve Âşıkpaşazâde'nin eserleri ise, onun Baba Resül'ün, yani -bir Vefâî şeyhi olan- Baba İlyas-ı Horasanî'nin halifesi bulunduğunu açıkça gösteriyorlar.[24] Kaynaklarımızdaki bu kayıtlara güvenmek gerekirse, onun sûfî kimliği konusunda şu sonucu ulaşmamız lâzım geliyor. Hacı Bektaş-ı Velî çok büyük bir ihtimalle, Haydarîlik tarikatının bir mensubu olarak Anadolu'ya gelmiş, sonra Baba İlyas-ı Horasânî çevresine girerek Vefâîlik tarikatının da bir müntesibi olmuş olmalıdır. O hayatının sonuna kadar da çok muhtemel olarak böyle yaşadı. Bu durumda kendisinin, sanıldığı gibi, adını taşımasına rağmen Bektaşîliği bizzat kurmamış olduğu muhakkaktır. Bugün bütün araştırıcılar bu konuda fikir birliği içindedirler. Zaten Bektaşîlik, 16. yüzyılın ilk yıllarında Balım Sultan tarafından Haydarîliğin içinden ayrılmak suretiyle onun adına kurulmuştur.

Bütün bu süre içinde çarpıcı olan hadise, Hacı Bektaş-ı Velî etrafında teşekkül eden kültün, Anadolu'da ondan çok daha eski olan ve göçlerle buraya intikal eden Ahmed-i Yesevî, Kutbeddin Haydar, Dede Ğarkın kültlerini ve nihayet, büyük bir dinî-sosyal hareketin lideri olmasına rağmen Baba İlyas kültünü kendi içine alması ve böylece, Anadolu'daki bütün heterodoks sûfî eğilimleri temsil eder duruma yükselmesidir. Ayrıca bütün yerel İslâm öncesi kültleri de kendi bünyesi içinde özümseyerek *bağdaştırmacı* (senkretik) bir yapı ortaya koymak suretiyle,[25] kendini Anadolu

---

kaş tıraşı) yapan, uzun ve gür bıyıklı, belden yukarısı çıplak bir abdal olarak tarif etmek suretiyle tipik bir Haydarî dervişi olduğunu dolaylı olarak anlatır.

24 Bk. *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, gösterilen yer; *Ariflerin Menkıbeleri*, gösterilen yer; *Tevarih-i Al-i Osman*, gösterilen yer.

25 Bektaşîliğin senkretik yapısı konusunda geniş bilgi için bk. Köprülü, *"Anadolu'da İslâmiyet"*, ss. 405-8; aynı yazar, *"Bektaşîliğin menşe'leri"*, gösterilen yerde; Irène Mélikoff, "Recherches sur les composants du syncrétisme Bektachi-alevi", *Studia Turcologica, Memoriae Alexii Bombaci Dicata*, Napoli 1982, ss. 379-395; ayrıca bk. aynı yazar, *Uyur İdik Uyardılar*, çev. Turan Alptekin, İstanbul 1993, ss. 117-138.

Türk heterodoksisinin temeline yerleştirebilmiş bulunmasıdır. Nitekim bu bağdaştırmacılık özelliğidir ki, Bektaşîliğe dünyaca ünlü hoşgörülü niteliğini kazandırmıştır.

İşte bu bağdaştırmacı kültün teşekkülü, aynı zamanda *menkabevî*, yahut *mitolojik Hacı Bektaş-ı Velî*'yi sahneye çıkaracak ve hem Bektaşîliğin hem Alevîliğin merkezine oturtacaktır. Yani, Hacı Bektaş-ı Velî asıl tarihsel rolünü, yaşarken değil, tıpkı Hz. İsa, Hz. Ali, ve hattâ ünlü süfî Hallâc-ı Mansur gibi, öldükten sonra oynayacaktır. Bu sebeple şunu diyebiliriz ki, Hacı Bektaş-ı Velî yaşarken yapamadığını, öldükten sonra yapmıştır.

Menkabevî yahut mitolojik Hacı Bektaş-ı Velî ve Abdal Musa

Şurasını unutmamalıdır ki, Bektaşîlik'ten başka hiçbir tarikatın pîri bu derece muazzam bir kültün, güçlü bir imanın ve kutsallığın konusu olmamıştır. Mevlânâ Celâleddin'in Mevlevîlik'teki yeri bile, Hacı Bektaş-ı Velî'nin Bektaşîlik'teki yeriyle karşılaştırılamaz. O halde tarihsel Hacı Bektaş-ı Velî'nin mitolojik Hacı Bektaş-ı Velî'ye dönüşerek kutsallık kazanması ve bir imanın konusu olması hadisesi nasıl meydana gelmiştir? Bu çok mühim olay nasıl bir sürecin ürünüdür? Bu süreç nasıl gerçekleşmiştir?

Bu önemli soruların cevabı, bugün Antalya-Elmalı yakınındaki Tekkeköy'de bulunan türbesinde yatan Abdal Musa'da düğümlenmektedir. Vaktiyle Fuat Köprülü, Abdal Musa'ya tahsis ettiği bir monografide, 14. yüzyılda Hacı Bektaş-ı Velî'nin Sulucakaraöyük'teki tekkesinden yetişen bu mühim şahsiyetin, Hacı Bektaş-ı Velî kültünün yayılmasında nasıl büyük bir rol oynadığını mükemmel bir şekilde ortaya koymuştur.[26] Köprülü'nün araştırmalarından

---

26 Bk. "Abdal Musa", nşr. O. Köprülü, *TK*, sayı: 124, sene: 1973, ss. 198-207.

ve günümüz bilim adamlarının yeni çalışmalarından çıkan sonuca göre, kendi yaşadığı dönemde pek tanınmayan bu mütevazı Türkmen şeyhini, gerek hayattayken, gerekse ölümünden kendi zamanına kadar geçen süre içinde üretilen yeni menkabeler aracılığıyla, başta yeni kurulmakta olan Osmanlı Beyliği olmak üzere, bütün Orta ve Batı Anadolu'da tanıtarak âdetâ tekrar hayata kavuşturan, Abdal Musa olmuştur. Bu itibarla kelimenin tam anlamıyla, "Abdal Musa Alevî-Bektaşî kesiminin inançlarında yaşayan mitolojik Hacı Bektaş-ı Velî'nin yaratıcısıdır" demek hiçbir zaman mübalağa sayılmamalıdır. İşte bugün elimizde bulunan ve Alevî-Bektaşî toplulukları nezdinde kutsal bir kitap muamelesi gören *Vilâyetnâme*, 15. yüzyılın son yıllarında bu menkabelerin toplanıp yazıya geçirilmiş şeklinden ibaret olup, çoğunluğu itibariyle bu mitolojik Hacı Bektaş-ı Velî'yi yansıtır. Ancak bu, *Vilâyetnâme*'de hiçbir tarihsel temel yoktur anlamına gelmez. Aksine, *Vilâyetnâme*'de Hacı Bektaş-ı Velî'nin tarihî şahsiyetini aydınlatmaya yarayacak oldukça ilginç ipuçları vardır. Yukarda bunlardan yararlanılmıştır. Ancak bu yine de *Vilâyetnâme*'nin genel niteliğini değiştirmez. Alevî-Bektaşî toplulukları bugün Hacı Bektaş-ı Velî'yi *Vilâyetnâme*'nin takdim ettiği mitolojik çerçevede tanır ve takdis ederler; bu çerçeveye aykırı bir şey söylendiği zaman şiddetle tepki gösterirler.

Vilâyetnâme nasıl bir Hacı Bektaş-ı Velî portresi çiziyor? *Vilâyetnâme*'deki Hacı Bektaş-ı Velî'nin en belirgin niteliği, Oniki İmam soyuna nisbet edilmesi, yani Peygamber sülâlesine mensup bir *seyyid* olmasıdır. Babası İbrahim-i Sânî İmam Musa Kâzım neslindendir ve Horasan hükümdarıdır. Yani Hacı Bektaş-ı Velî bir şehzâdedir. Küçükken önce ünlü süfî Lokman-ı Perrende'nin, sonra onun tavsiyesiyle Ahmed-i Yesevî'nin yanında eğitilir. Daha o zamanlar birçok kerâmetler göstererek herkesi hayretler içinde bırakır. Ahmed-i Yesevî'nin *nefes evlâdı* olan Kutbeddin Haydar'ı, esir

düştüğü Bedahşan ilindeki kâfirlerin elinden kurtarır. Sonra onun artık olgunlaştığını gören Ahmed-i Yesevî, kendisine *halifelik* (yetkili temsilcilik) sembolleri olan *cihâz-ı fakr*'i *(tâc, şamdan, seccade, sofra* ve *alem)* teslim etmek sûretiyle beline tahta kılıcını kuşatır ve Rum (Anadolu) diyarını irşad etmekle görevlendirir.

Anadolu'ya gelmeden önce Mekke'ye giderek hac görevini de ifa eden Bektaş, *Hacı* unvanını böyle alır. Dönüşte Necef'i ve Kerbelâ'yı ziyaret ettikten sonra Anadolu'ya gelir. Buradaki *Rum Erenleri* onun gelişinden haberdar olurlarsa da buna pek sevinmezler. Hacı Bektaş-ı Velî, Çepni oyınağına mensup konar-göçer birkaç evin kışlağı durumundaki Sulucakaraöyük'e (bugünkü Hacıbektaş kasabası) gelir. Kadıncık Ana'nın evine misafir olur. Bu arada kerâmetleriyle dikkat çeker. Geçimini sağlamak için köyün sığırlarını güder.

Bir müddet sonra bugünkü dergâhın yerinde ilk inziva yeri olan Kızılca Halvet'i yapar. Bugünkü tekke bu arazide yer almaktadır. Böylece Hacı Bektaş-ı Velî artık kendini kabul ettirmiş ve mürid edinmeye başlamıştır. Ünü çabuk yayılır. Çevredeki velîler (evliyâ) onu kıskanırlar ve çeşitli sınavlardan geçirirlerse de o hepsini utandırır. Avucundaki *Yeşil Ben*'i göstererek Hz. Ali'nin *mazhar*'ı olduğunu, yani onun kendi bedeninde zuhur ettiğini ispat eder. Böylece Rum'un en büyük evliyâsı olduğu anlaşılır.

Hacı Bektaş-ı Velî buradaki ikameti esnasında Seyyid Mahmud-ı Hayrânî, Ahi Evran vb. büyük Rum evliyâsıyla yakınlık kurar. Çevredeki gayri müslimlerle yakın ilişkiler içine girer. Moğol otoriteleriyle tanışır. Onlardan bir kısmını Müslüman eder. Bu arada birçok da halife yetiştirir. Sonunda ölümünden az evvel onların her birine halifelik icâzetnâmesi vererek Anadolu'nun bir yanına yollar ve kendisi de kerâmetine yakışır bir ölümle vefat eder.

Sonuç:

Buraya kadar hiç şüphesiz ki çok kısa olarak anlatılanlardan ortaya çıkan sonuca bakılırsa, Hacı Bektaş-ı Velî'nin asıl şöhretinin ve etrafında teşekkül eden muazzam kültün, vefatından sonra teşekkül ettiğini söylemeliyiz. Bu kültün esas kaynağı onun Sulucakaraöyük'teki dergâhı olup burası bir Haydarî zâviyesidir. 14. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra buranın şeyhi olan Abdal Musa, bir Haydarî şeyhi olarak kendine mensup olan bir kısım dervişleriyle buradan kalkıp yeni kurulmakta olan Osmanlı Beyliği arazisine gitmiş, orada Orhan Gazi'nin hizmetinde fetihlere katılmış ve başarılı olmuştur. Fakat onun yaptığı asıl büyük iş bu fetihlerdeki başarısı değil, bu arada birlikte savaştığı Osmanlı gazilerine Hacı Bektaş-ı Velî'nin menkabelerini anlatarak onu tanıtınası olmuştur. O bunu önce Bursa havalisinde yapmış, sonra buradan Bergama ve yakınlarına geçmiş, oradan da Antalya'ya giderek bugünkü Tekkeköy'de zâviyesini açıp yerleşmiştir.

Bu tarihî hadise şunu gösterir: Hacı Bektaş-ı Velî kültü önce, hayattayken bizzat Hacı Bektaş'ın da mensubu bulunduğu Haydarî dervişleri arasında ortaya çıkmış, gelişmiş ve onlar vasıtasıyla her tarafa yayılmıştır. Osmanlı gazileri aracılığıyla Hacı Bektaş-ı Velî'yi tanıyan Osmanlı sultanları, Yeniçeriliği kurarken, onun Osmanlı gazileri arasında yaygın olan güçlü Hacı Bektaş kültü sebebiyle ocağı ona bağlamışlar, böylece Hacı Bektaş-ı Velî'nin hatırası Osmanlı topraklarında giderek gelişmek sûretiyle büyüyüp ünlenmiştir. 16. yüzyılın başlarına gelindiğinde ise, Balım Sultan, Haydarîlik'ten ayrılıp, Osmanlı hükümet merkezinin desteğini de alarak Bektaşîlik tarikatını Hacı Bektaş-ı Velî'nin adına bugün bildiğimiz şekliyle fiilen kurmuştur.[27]

27 Hacı Bektaş-ı Velî'nin Haydarîlik'le ilgisi ve Haydarîliğin Bektaşîliğin kuruluşundaki rolüne dair yeni bir tez ve birtakım görüşler için bk. A. Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler*, Ankara 1992, ss. 210-215.

İşte Hacı Bektaş-ı Velî ölümünden sonra böylece Anadolu Türk heterodoksisinin teşekkül sürecini fiilen tamamlamış ve kendisini de onun merkezine yerleştirmiştir. Bugün ister Sünnî ister Alevî ve Bektaşî olsun, kendini sevenlerin ve takdis edenlerin gönlünde ve kafasında tarihsel şahsiyetinden çok mitolojik kimliğiyle yaşamaktadır.

TÜRKİYE'DE AHÎLİK ARAŞTIRMALARINA ELEŞTİREL BİR BAKIŞ*

A) Giriş

Türkiye'de uzunca bir zamandan beridir, çeşitli çevrelere mensup kesimlerin, şüphesiz bir kültürel kimlik arayışının tabii sevkiyle, Türk kültür tarihinin belirli birtakım alanlarında bazı eski kurumları araştırmaya yöneldiklerini gözden kaçırmak mümkün değildir. Genellikle Türk üniversitelerinde güncel meselelere yönelik araştırmalardan pek hoşlanmayan bir akademik geleneğin hâkimiyetine rağmen, zaman zaman bu çevrelere mensup bazı bilim adamlarının da katıldığı bu araştırmalar, özellikle iki kurum etrafında yoğunlaşıyor: 1) *Sûfilik kurumu* ve buna mensup Mevlânâ, Hacı Bektaş, Yunus Emre vb. şahsiyetler. 2) *Ahîlik kurumu*. Bu sonuncusu, başta Kırşehir olmak üzere, kendi tarihi temelini bulmaya yönelik olarak Türkiye esnaf teşekküllerinin yaklaşık yirmi yıldan fazla bir zamandan beri ilgisini

(*) *Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyumu*'na sunulan bildiri; Kültür Bakanlığı, *Halk Kültürlerini Araş. ve Geliş. Gnl. Md.lüğü*, 13-15 Ekim 1993, Ankara.

çekti. 1980'lerden sonra da, Alevî-Bektaşî kesimlerin aynı şekilde kimlik arayış ve ispatına yönelik faaliyetleri meyanında, bu kimliğin bir parçası olarak algılanıp anlatılmak istenmesi sebebiyle, bu kesimlerin de üzerinde durduğu bir konu oldu.

Aslında *Ahîlik*'le ilgili araştırmalar, Batı'da Şarkiyat (Oryantalizm)'ın Klâsik devir İslâm dünyasındaki *Fütüvvet* kurumu üstünde yaptığı incelemelerin bir sonucu olarak başladı denilebilir. İslâm dünyası ile uğraşan Batılı şarkiyat âlimleri, İslâm toplumlarının sosyal yapısını açıklamaya uğraşırken *Fütüvvet* kurumunu farkettiler. Bu sebeple bu kurum, 19. yüzyılda yanlış olarak onu *"Batı şovalyeliğinden önce doğmuş İslâm şovalyeliği"* olarak niteleyen Joseph Von Hammer'den itibaren Şarkiyatçıların sık sık inceleme konusu oldu. Hermann Thorning, Paul Kahle, C. Van Arendonk, Vladimir Gordlevskij, Louis Massignon, Helmuth Ritter ve özellikle Franz Taeschner ve Claude Cahen gibi muhtelif Batılı milletlere mensup tanınmış âlimler ile, Mustafa Cevad, Ahmed Emin, Ebu'l-Alâ Afifi, Ömer ed-Desüki, Abdülaziz ed-Duri, Mustafa el-Hilâli, Enver el-Kaysi gibi hatırı sayılır Müslüman Arap bilim adamları, Fütüvvet kurumu ve tarihi gelişimi üzerine daha yakın zamana kadar ciddi araştırmalar yayınlamışlardır. Bu sayılanlar arasında bilhassa Franz Taeschner ile Claude Cahen'in bizim açımızdan ayrı bir yerleri vardır; çünkü bunlar, aynı zamanda *Ahîlik* kurumu ile de uğraşmışlar ve çok değerli katkılarda bulunmuşlardır. Fakat bizim asıl konumuz; *Türkiye'deki Ahîlik araştırmaları* olduğu için, bunları yalnızca sayınakla yetineceğiz.

Burada önce, Türkiye'de bugüne kadar yapılan belli başlı çalışmalar kısaca tanıtılacak, sonra Ahîlik'le ilgili çeşitli problemler noktasından değerlendirilmeye çalışılacaktır. Şunu hemen belirtelim ki, bu çalışmaları lâyıkı ile değer-

lendirmek bu yazımı zaman ve muhteva bakımından sınırlı çerçevesi sebebiyle mümkün olamayacağı gibi, kendimizden kaynaklanan sebepler yüzünden de elbette birtakım yanılgılar, eksiklikler ihtiva edecektir. Bu itibarla burada söylenecek olanların bu çerçevede dikkate alınacağını ümit ediyoruz.

B) Tanıtma

Burada ele alacağımız araştırmaları, *akademik* ve *popüler* düzeyde olmak üzere paralel iki kısımda incelemek belki uygun düşebilirdi. Fakat bu defa meselenin kronolojik gelişim çizgisinin sekteye uğrayacağı endişesi, bize kronolojik sırayı takip etmenin daha doğru olacağı kanaatini verdi. Bu sebeple bu sıra takip edilecektir. Bu değerlendirmeye Ahîlik konusunda bugüne kadar çıkmış bütün araştırmalar değil, çeşitli bakımlardan kendine göre özellikleri bulunan eserler dahil edilmiştir.

1) Türkiye'de Ahîlik hakkında ilk bilimsel fikirleri ortaya koyan, Türk kültür tarihinin hemen her alanında olduğu gibi, yine merhum Fuad Köprülü olmuştur. Bu büyük âlim Fütüvvet ve Ahîlik hakkında -mufassal bir monografi hazırladığını bildirmesine rağmen-[1] her ne kadar ayrıca bir inceleme yayınlamamışsa da, bazı kitap ve makalelerinde konuyla ilgili temel fikirlerini dile getirmiş, meselenin önemine iyice dikkat çekmiştir. O *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*'da, Ahiliğin *"bir mesleki-tasavvufi bekârlar zümresi"* olduğunu, *"herhangi bir esnaf teşkilâtı veya cemiyyeti değil, o teşkilâta istinad eden bir tarikat sayılabileceği"*ni belirtip kısaca hakkında bilgi verirken,[2] daha sonra yayınladığı "Anado-

1 Bk. Köprülüzâde M. Fuad, "Anadolu'da İslâmiyet", *DEFM.*, 5 (Eylül 1338), s. 387.

2 Bk. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1966, 2. bs., s. 180.

lu'da İslâmiyet" makalesinde, "*Ahiler nâmiyle mâruf Fütüvvet zümrelerinin, İslâm âleminin hemen her tarafında göze çarpan Esnaf Teşkilâtı'na merbut*" bulunduğunu ve "*Karamita dâilerinin İsmâili-Bâtıni propagandalarıyla pek sıkı bir sûrette alâkadar*" olduğunu ileri sürmekteydi. Ayrıca Ahîlik teşkilâtlarının Rifâilik, Mevlevîlik, Bektaşîlik ve Halvetîlik gibi tarikatlarla da pek çok bakımlardan ilişkili görülmesi gerektiğini bildiriyordu.[3] Bu fikirlerinden yaklaşık bir yirmi yıl sonra ise, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu* adındaki meşhur kitabında, *İlk Mutasavvıflar*'da ileri sürdüğü, Ahiliğin bir tarikat sayılabileceği fikrinden vazgeçmiş, ama onun yalnızca bir esnaf teşkilâtı olarak da kabul edilemeyeceği görüşünü tekrarlamıştır. Ayrıca, daha önce olduğu gibi, Ankara'da bir *Ahi devleti*'nin mevcud olduğu konusundaki iddiaları ise, *İlk Mutasavvıflar*'da olduğu gibi, reddetmektedir.[4]

2) Fuad Köprülü'den sonra Ahîlik hakkında ciddi görüşler ileri süren bir başka şahsiyet ise, *Mecelle-i Umûr-u Belediye* adlı tanınmış eserin sahibi Osman Nuri (Ergin)'dir. Bu büyük emek mahsulü ve kısmen derleme niteliğindeki eserin birinci cildinde Osmanlı şehirlerindeki belediye teşkilâtının tarihini incelerken, yazar esnaf teşekküllerinin tarihçesi meyanında altıncı bölümün beşinci faslını Fütüvvet kavramına ve onun kurumlaşmasına, altıncı faslını ise Ahîlik teşkilâtına, daha doğrusu Ahiliğin esnaflıkla ilişkisine ayırmış ve bazı dikkat çeken fikirler ileri sürmüştür.[5] Fakat bu iki kısım, yazarın kendisinin de belirttiği gibi, kesinlikle bu kurumların esaslı bir tarihçesi niteliğinde düşünülerek kaleme alınmamıştır.

---

3 *A.g.m.*, ss. 386-387.

4 *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Ankara 1959, s. 92.

5 Bk. *Mecelle-i Umûr-u Belediye*, İstanbul 1338-1922, I, 519-536 (Beşinci Fasıl: *Fütüvvet yahut esnafın mensup olduğu tarikat)*; I, 537-551 (Altıncı Fasıl: *Ahi teşkilatının esnaflıkla münasebeti)*.

3) İlk olarak epeyce geniş bir anlamda kısmen Fütüvvet, fakat asıl Ahîlik konusundaki ilk detaylı bilgileri ihtiva eden kitabı ise, merhum Muallim Cevdet (İnançalp) yayınlamıştır. *Zeylun alâ Fasli' (l-Ahiyyeti'l-Fityân)i't-Türkiyye fi Kitâbi'r-Rihleti l'İbn Battuta* ismini taşıyan bu eser, anlaşıldığı gibi Arapça olup, zaman zaman yazarın konu hakkında kendi mütâlâalarını da ihtiva etmesine rağmen, esas olarak mesele ile alâkalı eski kaynaklarda mevcut hemen hemen bütün kayıtları bir araya toplayan çok faydalı bir derlemedir.[6] Bu derlemede Muallim Cevdet, eski Arap ve Fars kroniklerinden, Türk vekayinâmelerinden ve *vakfiyeler, şer'iyye sicilleri, tahrir defterleri* gibi muhtelif arşiv belgelerinden topladığı kayıtları orijinal dillerinde olduğu gibi yayınlamış, böylece Fütüvvet ve Ahîlik konusunda çalışacak araştırıcıların eline mükemmel bir malzeme koleksiyonu sunmuştur. Fakat bu değerli malzeme koleksiyonunun, Türkiye'de Ahîlik konusunda yapılan çalışmalarda, bir iki eserdeki sınırlı birkaç notun dışında,[7] nedense hemen hemen hiç kullanılmadığını görmek çok şaşırtıcıdır.

4) Kronolojik olarak bundan sonra, Cevat Hakkı Tarım'ın, ilk baskısı *Kırşehir Tarihi Üzerine Araştırmalar* adıyla yapılan, üçüncü baskısı ise *Tarihte Kırşehri-Gülşehri ve Babailer-Ahiler-Bektaşîler* ismini taşıyan kitabındaki bölümü sayabiliriz. Yazarının da alçakgönüllülükle belirtmek lüzumunu hissettiği üzere bu bölüm, Ahiler hakkında münhasıran bir araştırma olmak yerine, yalnızca eline ge-

---

6 Bk. *Zeylun AlâFasli (l-Ahiyyeti'l-Fityan)...: L'Education et l'organisation des gens administratifs et industriels en Asie Mineure et Syrie du XII me Siècle jusqu'à notre temps*, İstanbul 1350-1932.

7 Msl. bk. Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahîlik*, Ankara 1989, 3. bs., s. 88, not: 124; s. 153, not: 164; Sabahattin Güllülü, *Ahi Birlikleri*, İstanbul 1977, dipnotlar: 7, 141, 175, 186; Mikâil Bayram, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilâtının Kuruluşu*, Konya 1991, s. 7, not: 13; s. 39, not: 21.

çen belgelere ve o zamana kadar yazılanlara dayanarak Kırşehir tarihinde Ahiler'in yerini belirtmek üzere kaleme alınmıştır. C. Hakkı Tarım bu bölümü, Kırşehir tarihinde Ahiler ile Ahi Evran'a ayırmış, bölüm sonuna da Ahi Evran Zâviyesi'nin vakfiyesinin Türkçe çevirisini eklemiştir.[8]

5) İlhan Tarus'un *Ahiler* isimli küçük kitabı ise, meseleye amatörce eğilmiş bir yazarın meraklı kaleminin eseri olup genel birtakım bilgileri ihtiva eder. Daha önceki araştırmaların bir özetidir denilebilir.[9]

6) Türkiye'de Fütüvvet ve Ahîlik konusunda nisbeten sentetik mâhiyette ilk ciddi ve detaylı araştırma, merhum Abdülbaki Gölpınarlı tarafından kaleme alınmış olup, vaktiyle *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*'nda "*İslâm-Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları*" adıyla yayınlanmıştır. A. Gölpınarlı bu hacimli eserinin ilk kısmında, *Fütüvvet* ve *Ahi* terimleri üzerinde durmuş, bazı mühim *Fütüvvetnâme*'lerin ilk defa karşılaştırmalarını, tahlillerini yapmış, Fütüvvet'in erkânı, Fütüvvet ehlinin inançları ve Fütüvvet teşkilâtının yayıldığı yerleri incelemiş, ve nihayet Ahiliği ele almıştır. Bu inceleme kısmını, orijinal nüshalarının fotoğraflarıyla birlikte, bazı önemli Arapça ve Farsça fütüvvetnâmelerin Türkçe çevirileri ile Türkçe fütüvvetnâmelerin metinleri takip eder.[10] Fakat merhum Gölpınarlı'nın bu uzun emek mahsulü değerli eseri de, Fütüvvet ve Ahîlik kurumunun sistematik bir tarihinden ziyade, Fütüvvetnâmelerinin tahlilini konu edinmektedir. Bununla

---

8 Söz konusu eserin ilk baskısı Kırşehir'de 1938 yılında, ikinci baskısı yine Kırşehir'de 1947'de yapılmış, daha düzeltilmiş ve biraz genişletilmiş üçüncü baskısı ise İstanbul'da 1948'de yapılmıştır.

9 İlhan Tarus, *Tarihte Ahiler*, Ankara 1947.

10 Bk. *İÜİFM.*, c. 11, no: 1-4 (Ekim 1949-Temmuz 1950), ss. 3-354. Bu çok önemli makalenin 3-102. sayfaları arası inceleme, 103-354. sayfalar arası metinleri ihtiva etmektedir.

beraber bu eserde değerli âlim, Fütüvvet ve Ahîlik kurumu hakkında bizim kanaatimize göre, kendinden sonra yazılan eserlerden çok daha doğru tezleri ve görüşleri öne sürmektedir.

7) Ahiliğin sistemli bir tarihçesi olma bakımından değil, fakat Türk iktisat tarihindeki yeri itibariyle Fütüvvet ve Ahîlik kurumuna eleştirici bir gözle bakan Sabri F. Ülgener'in, ilk baskısı 1951'de, ikinci baskısı ise *İktisâdi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası* adıyla 1981'de yayınlanan kitabını da burada zikretmek gerekir.[11]

8) Kronolojik olarak sırayı alan bir başka çalışma ise, Ahiliğe gönül vermiş bir amatör araştırıcının, Refik Soykut'un *Orta Yol Ahîlik* isimli eseridir. Pek tabii olarak meseleye akademik ve sistematik açıdan yaklaşmak ve temel kaynaklara başvurmak yerine, ikinci üçüncü elden malzemeye dayanarak, daha çok Kırşehir merkezli olmak üzere Ahiliği apolojik bir yaklaşımla ele alan bu eser, onu tam anlamıyla Türk milletine ve Anadolu'ya mahsus bir kurum olarak gösterir. O Ahiliğin bugün de geçerli esasları olan, olması gereken bir kurum olduğu tezini savunur.[12]

9) Fütüvvet ve Ahîlik konusunda araştırmalar yapan bir başka bilim adamı da Prof. Neşet Çağatay'dır. İlk olarak, 1952 yılındaki, Ahîlik kurumunun kökenini ele alan "*Fütüvvet-Ahi müessesesinin menşei meselesi*" isimli makalesinden sonra,[13] 1974 yılında, münhasıran Ahiliğe tahsis edilmiş olup, *Bir Türk kurumu Olan Ahîlik* şeklindeki isminin de gösterdiği üzere, tezli eserini yayınlamıştır.[14] Giriş kıs-

---

11 Eserin ilk baskısı, *İktisâdi İnhitat Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri* adını taşıyan bu eserde Fütüvvet ve Ahiliğe ayrı bir bölüm ayrılmamasına rağmen, eserin içinde yer yer meseleye temas edilir ve eleştiriler öne sürülür.

12 Bk. *Orta Yol Ahîlik*, Ankara 1971.

13 Bk. *AÜİFD.*, I/1 (1952), ss. 58-68.

14 Bk. *Bir Türk Kurumu Olan Ahîlik*, Ankara 1974.

mında açıkça ifade edildiği gibi, Ahiliğin Fütüvvet kurumundan ayrı ve Türkler'e özgü bir kurum olduğunu ispata yönelik ve biraz da sistemsiz olan bu kitabında yazar, Fütüvvet ve Ahiliğin tariflerine ayırdığı giriş kısmından sonra, Fütüvvetçiliği ve tarihi gelişimini inceler. Daha sonra Ahiliğe yönelerek bunun İslâm ve Batı dünyasındaki görünüşte benzer muhtelif kurumlarla karşılaştırmasını yapar. Daha sonra Anadolu Ahiliğinin doğuşunu araştırarak Osmanlı dönemi Ahiliğine geçer. Bir esnaf ve san'atkârlar kurumu olarak bu devirde değişime uğrayan kurumun ekonomik ve sosyal faaliyetlerini, teşkilâtını, yayılışını inceler. Son olarak yine Fütüvvetnâmeler konusuna döner. Aslına bakılırsa bu son bölümler, kitaba sonradan eklenmiş makaleler olarak dikkati çekiyor. Yazar bu kitabının özet halindeki bir başka versiyonunu da, *Ahîlik Nedir* başlığı altında Kültür Bakanlığı yayınları arasında neşretmiştir.[15]

10) Küçük hacimli olmasına ve bir tarihçinin değil, bir sosyoloğun kaleminden çıkmış bulunması bakımından konuyu bir de bu gözle değişik bir açıdan değerlendiren dikkate alınması gerekli bir eser, Sabahattin Güllülü'nün, *Ahi Birlikleri* isimli kitabıdır. Burada yazar birkaç istisnânın dışında esas olarak ikinci elden malzemeye dayanmakla beraber, Fütüvvet ve Ahîlik kurumunun doğuşu, bu kurumun şekillenmesinde rol oynayan kültür çevreleri, kurumun mâhiyet ve niteliği ile ilgili dikkate değer analizler yapmış ve bizce önemli bir kısmı doğru olan yargılara varmıştır. Yaklaşımı, buraya kadar sayılan bazı eserlerden daha objektif ve bilimseldir.[16]

11) Mikâil Bayram'ın *Ahi Evran ve Ahi Teşkilâtının Kuru-*

---

15 Bk. aynı yazar, *Ahîlik Nedir*, Ankara 1990. Yazar burada asıl kitabındaki tezleri aynen yıllar sonra hiçbir gözden geçirmeye tâbi tutmadan yine tekrar eder.

16 Bk. Sabahattin Güllülü, *Ahi Birlikleri*, İstanbul 1977. Eserin yeni bir baskısı daha yapılmıştır.

luşu isimli tezli eseri, burada sözünü edeceğimiz son monografi olacaktır. Kendini uzunca bir zamandan beri Ahiliğin ve özellikle de Ahi Evran'ın tarihi şahsiyetinin gün ışığına çıkarılmasına adayan gayretli ve çalışkan araştırıcının bu eseri, esas itibariyle bu konuda daha önce çeşitli dergilerde yayınlanmış makalelerinin bir anlamda bir araya getirilmiş şeklidir denebilir. Fakat üzülerek şunu söylemek zorundayız ki, özellikle Ahi Evran'ın tarihi şahsiyeti ve kendisine izâfe ettiği eserler konusunda ileri sürdüğü fikirlerini, bize göre henüz spekülasyon safhasından ileri götürüp bilimsel olarak temellendirememiştir.[17] Bu konudaki apolojik yaklaşımı, belki daha sağlam ve başarılı olabilecek bu eserin bu şansını ne yazık ki ortadan kaldırmıştır.

12) Buraya kadar sayılanlardan başka, Ahîlik kurumunun bütününü değil, fakat bu kurumun değişik yanlarını konu edinen ve Kültür Bakanlığı eski *Halk Kültürünü Araştırma Dairesi* tarafından açılan yarışma sonucu belirlenip yayınlanan altı küçük kitaptan da söz etmemiz gerekiyor. Bunların biri hariç hemen hepsi ikinci ve üçüncü elden malzemeyi özetleyen, herhangi bir orijinalliği bulunmayan, asıl önemlisi, problemi bulunduğu yerden ileri götürmeyen apolojik çalışmalardır denilebilir.[18]

---

17 Bk. yukarda dipnot 7.

18 Bu eserler arasında ilki, Halime Doğru'nun *XVI. Yüzyılda Sultanönü Sancağında Ahiler ve Ahi Zâviyeleri* (Ankara 1991) isimli eseridir. Eserin asıl orijinal kısmı, ikinci ve müteakip bölümdür. Burada ilk defa arşiv belgelerine dayanılarak bir sancaktaki Ahi zâviyeleri ele alınmıştır. Diğer ilginç bir eser de, Merilı Baran'ın, 13. yüzyılın sonlarıyla 14. yüzyılın başlarında yaşayan Bayburtlu ünlü bir ahinin biyografisine hasrettiği *Ahi Emir Ahmed* (Ankara 1991) isimli bir monografidir. Öbürleri ise sırasıyla şunlardır: Cemal Anadol, *Türk-İslâm Medeniyetinde Ahîlik Kültürü ve Fütüvvetnâmeler* (Ankara 1991); Adnan Gülerman-Sevda Taştekil, *Ahi Teşkilâtının Türk Toplumunun Sosyal ve Ekonomik Yapısı Üzerindeki Etkileri* (Ankara 1993) (Konu itibariyle önemli olmasına rağmen kitabın içi başlığıyla ilgili pek fazla bir şey ihtiva etmiyor); Mehmet Şeker, *İbn Battuta'ya Göre Anadolu'nun Sosyal-Kültürel ve İktisadi Hayatı ile Ahîlik* (Ankara 1993); Yaşar Çalışkan-M. Lütfi İkiz, *Kültür, Sanat ve Medeniyetimizde Ahîlik* (Ankara 1993).

13) Bütün bunlardan başka, uzun zamandan beridir hemen her yıl Esnaf Bayramı dolayısıyla Kırşehir Esnaf Teşkilâtı ile, İstanbul Esnaf ve Sanatkârlar Birliği'nce düzenlenen sempozyumların, doğrusu söylemek gerekirse bilimsel olmaktan çok apolojik ve spekülâtif, çoğu biraz da yüzeysel bildirilerine işaret etmeliyiz.[19]

C) Değerlendirme

Buraya kadar kısa ve genel çizgileriyle özet olarak tanıtmaya çalıştığımız bu araştırmaların Ahîlik kurumu ve onunla ilgili çeşitli meselelerin aydınlatılmasına olan katkıları konusuna gelince, şüphesiz ki bu mühim işlemi bu yazının sınırları çerçevesinde çok genel olarak yapmak zorundayız. Bu değerlendirme başlıca şu meseleler açısından söz konusu edilebilir: *1) Yaklaşımlar, 2) Yöntemler, 3) Kaynaklar, 4) Hüküm, kanaat ve yorumlar.* Bu sonuncusunu da *a- Ahiliğin Fütüvvet'le ilgisi, b- Ahiliğin kurucusu (Ahi Evran ve kimliği), c- Ahiliğin bir Türk kurumu olup olmadığı, d- Ahiliğin mâhiyet ve niteliği, e- Ahiliğin teşkilât yapısı, f- Ahiliğin ideolojisi, g- Ahîlik ve günümüz* gibi problemler olarak mütâlâa etmek mümkündür.

1) Yaklaşımlar açısından

Önce şunu ilk izlenim olarak belirtelim ki, söz konusu araştırmalar topyekün göz önüne alındığında, Fuad Köprülü, Abdülbaki Gölpınarlı, Muallim Cevdet, Sabri Ülgener,

---

19 Msl. bk., Türkiye Esnaf ve Sanatkârlar Konfederasyonu, *XX. Ahîlik Bayramı Kongresi Tebliğleri* (1 Eylül 1984, Kırşehir), Ankara 1984; *Türk Kültürü ve Ahîlik: XXI. Ahîlik Bayramı Sempozyumu Bildirileri* (13-15 Eylül 1985, Kırşehir), İstanbul 1986; İstanbul Esnaf ve Sanatkârlar Derneği, *Ahîlik ve Esnaf* (Konferanslar ve Seminer), İstanbul 1986.

Sabahattin Güllülü vb. birkaçının dışında, konuya objektif olarak yaklaşılmadığını,

a) daha önce Batılı bilim adamlarının ileri sürdükleri bazıları gerçekten yanlış, bazıları doğru ama yazarlarca yanlış kabul edilen görüşleri reddetmek,

b) birtakım peşin tezleri ispat etmek

gibi bazı amaçlarla yola çıkıldığını görmemek kabil değildir. Özellikle günümüzde yazılan çoğu *Orta Yol Ahîlik* gibi popüler, bir kısmı ise *Bir Türk Kurumu olan Ahîlik, Ahi Evran ve Ahîlik Teşkilâtının Kuruluşu* ve Kültür Bakanlığı'nca yayınlanan çalışmalar gibi akademik görünümlü eserler, Ahîlik kurumunu en ufak bir eleştiri süzgecinden geçirmeden, sırf apolojik bir yaklaşımla ele almışlardır. Onların yaklaşımı, Ahiliğin, en ufak bir boşluğu olmayan, Türk sosyo-ekonomik hayatını mükemmel bir sûrette yöneten bir kurum olduğunu ispata yönelik bir anlayışın ürünüdür. Bu yaklaşımın tabii sonucu ise, Ahiliğin kurallarından sapıldığı için iktisadi ahlâkın yozlaştığı gibi, tarihen kabulü mümkün olmayan bir varsayımdır. Oysa Sabri Ülgener'in tahlili meseleyi çok daha başka boyutlarda ele alıyor ve daha gerçekçi bir yaklaşım sergiliyor.[20]

2) *Yöntem açısından*

Köprülü, Gölpınarlı ve Güllülü ve daha bir ikisi hâriç, Ahiliği inceleyen diğer araştırıcıların hemen hemen hiçbiri, ya ilgili kaynakları tanımadıkları için, yahut da bilerek göz ardı etmek sûretiyle, Fütüvvet ve Ahiliğin tarih sahnesine çıktığı toprakların, İslâm-Türk kültürünün hâkimiyetinden önceki devirlerde benzer olabilecek kurumları ince-

20 Bk. *İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası*, İstanbul 1981, 2. bs., muhtelif sayfalar.

leyip Ahîlikle karşılaştırmamışlardır. Bazıları bu hususu ya çok zayıf birkaç mütâlâa ile geçiştirmişler,[21] bazıları ise, muhtemelen Ahiliğin kudsiyetine halel gelir endişesiyle büsbütün meskût geçmişlerdir.[22] Oysa bu tutum, tamamiyle modern tarih anlayışına ters düştüğü gibi, *bir kurumun birdenbire, daha önce hiçbir altyapısı olmadan ortaya çıkabileceği* gibi, sosyolojik olarak imkânsız bir varsayımı kabul etmek olur. Nitekim bu yüzden bu eserlerde Ahiliğin teşekkül süreci kesinlikle sağlam ve ikna edici bir şekilde açıklanamadığı için, *Ahiliğin fütüvvetten tamamen farklı ve onunla hiç ilgisi bulunmayan bir kurum olduğu* şeklinde,[23] temelsiz birtakım spekülasyonlara girişilmek zorunda kalınmıştır.

3) *Kaynaklar açısından*

Yukarda zikredilen eserlerin incelenmesi sırasında dikkatimizi çeken bir başka önemli konu da, bu eserlerin dayandığı orijinal kaynaklar meselesi olmuştur. Şâyânı hayret bir şekilde, başta Köprülü, Muallim Cevdet, Gölpınarlı ve daha birkaçı hariç olmak üzere, çoğunluğunun ana kaynakları kullanmadıkları gözden kaçmıyor. Daha önce de işaret edildiği gibi, Muallim Cevdet'in mükemmel bir şekilde bir araya getirdiği kaynak koleksiyonu bile, bir iki küçük mesele için Neşet Çağatay ve Sabahattin Güllülü,[24]

---

21 Köprülü, Gölpınarlı ve Muallim Cevdet sayılmazsa, Sabahattin Güllülü'nün eseri bunun istisnâlarından birini teşkil eder. Yazar, Ahiliği, Orta Asya eski Türk, Orta doğu İslâm ve Anadolu Bizans kurumlarının bir sentezi olarak kabul eder (bk. *Ahi Birlikleri*, ss. 24-60).

22 Msl. bk. N. Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahîlik*; M. Bayram, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilâtının Kuruluşu* ve daha başkaları.

23 Bk. N. Çağatay, *a.g.e.*

24 Bk. yukarda not: 7.

yalnızca Ahi Evran vakfiyesi konusunda ise Mikâil Bayram tarafından kullanılmıştır.[25] Bu mükemmel koleksiyon hâlâ geniş çapta bâkir olarak istifadeyi beklemektedir. Bu ihmalin sebebinin metinlerin çoğunluğunun Arapça ve Farsça oluşu olduğu söylenemez; zira adı geçen araştırıcılar bu dillere vâkıf araştırıcılardır. Hele arşiv belgeleri anlaşılmaz bir biçimde büyük ekseriyet tarafından ihmal edilmiştir. Yalnız Halime Doğru, Muallim Cevdet'ten sonra, tahrir defterlerine dayanarak *XVI. Yüzyılda Sultanönü Sancağında Ahiler ve Ahi Zâviyeleri* adındaki kitabını hazırlamıştır.[26] *Bu yüzden Ahiliğe dair Muallim Cevdet'in kitabında gördüğümüz kaynak türleri topyekûn kullanılmadığı için, bugün başlangıcından sonuna kadar Ahiliği bütün yönleriyle ele alan tam bir monografinin henüz yazılmadığını söylemeliyiz.*

4) Hüküm, kanaat ve yorumlar açısından

a- Ahiliğin fütüvvetle ilgisi: Neşet Çağatay hariç, genellikle popüler olsun akademik olsun hemen hemen bütün araştırmacılar, Ahiliğin Fütüvvet ile alâkasını üstü örtülü veya açık olarak kabul etmişlerdir. Bir tek Neşet Çağatay, kitabının adının da gösterdiği gibi, Ahiliğin bir Türk kurumu olarak tarih sahnesine çıktığı şeklinde Batılı bilim adamlarına tepki niteliğindeki tezi sebebiyle, Fütüvveti tamamen ayrı değerlendirir.[27] O bu tezini, Ahiliğin Fütüvvetin mevcut olduğu başka ülkelerde değil de, Anadolu'da çıktığı tarzındaki yanlış bir gerekçeye dayandırır. Oysa bu tez, Mikâil Bayram gibi, yine Ahiliği bir Türk kurumu olarak

25 Bk. yukarda not: 7.

26 Bk. yukarda not: 18.

27 Bk. *Bir Türk Kurumu Olan Ahîlik*, ss. 47-48.

Anadolu'da doğmuş telâkki eden araştırıcılarca dahi kabul edilmemekte, tarihi gerçeğe uygun olarak, Ahiliğin Fütüvvet kurumunun içinden geliştiği benimsenmektedir.[28] Sabahattin Güllülü ise, Fütüvveti Ahiliğin yapısal cephesiyle değil, ideolojik yanıyla ilgili görür.[29] Halbuki böyle bir değerlendirmenin, eğer İslâm dünyasında Fütüvvet kurumunun tarihi gelişim süreci temel kaynaklara dayanılarak takip edilirse, doğru olmadığı, Ahiliğin yapısal olarak da Fütüvvet teşkilâtıyla çok yakından ilgili bulunduğu anlaşılacaktır. Bizde bazı araştırıcıların kabule yanaşmamalarına rağmen, bu iki kurumu çok iyi incelemiş bulunan Franz Taeschner ve özellikle Claude Cahen'in vardıkları sonuç da bu merkezdedir.[30] Aslında daha geniş bir çerçevede tartışılması gereken bu Fütüvvetin Ahîlik'le ilgisi bulunmadığı tezinin gerçeği yansıtmadığını anlamak için, şimdilik, *Ahiliğin niçin fütüvvet kurumunun ortaya çıkışından önce değil de sonra doğduğu* şeklinde bir soru sormak yeterlidir.

b- Ahiliğin Anadolu'da doğmuş, Türkler'e özgü bir kurum olduğu: Yukarda da belirtildiği üzere, bu tez, özellikle muhafazakâr milliyetçi tarih görüşüne mensup popüler araştırıcılar tarafından benimsenmekle beraber, Neşet Çağatay tarafından da hararetle savunulmaktadır. Batılı şarkiyatçıların, Türkler'in medeni kurumlar geliştirmeye kabiliyetli olmadıkları iddiasına bir tepki olarak bu tezi ileri süren Neşet Çağatay,[31] kitabını bütünüyle bu iddiayı ispata adamıştır.

---

28 Tanıtma kısmında adı zikredilen araştırmacıların hemen tamamına yakını bunu kabul ederler.

29 Bk. *Ahi Birlikleri*, s. 29.

30 Msl. bk. Franz Taeschner, "İslâm Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilâtı)", *İÜİFM.*, c. 15, no. 1-4 (Ekim 1953-Temmuz 1954), ss. 3-32.; Claude Cahen, *La Turquie Pre-ottomane*, Paris-İstanbul 1988, ss. 154-160.

31 Bk. N. Çağatay, *a.g.e.*, önsöz, s. XI; aynı yazar, *AhîlikNedir*, önsöz, ss. VI-VII.

Mikâil Bayram'ın da ana tezi budur.[32] Ahi Evran'ı çok değişik bir çerçevede ele almaya çalışan bu araştırıcı da eserini hemen bütünüyle bu iddiayı ispata hasretmiştir denebilir. Bu tezin doğruluğu kabul edildiği takdirde, Anadolu dışında, özellikle İran ve Azerbaycan'da, daha Türkler'in Anadolu'ya gelişinden çok önceleri yaşamış ve vefat etmiş Ahiler'in mevcudiyetinin nasıl açıklanacağı meselesi karşımıza çıkar. Nitekim biz bugün, 13. yüzyılın başlarında yaşadığını bildiğimiz ünlü İranlı mutasavvıf Feridüddin-i Attar'ın *Tezkiretü'l-Evliyâ*'sından, yaklaşık 889'da vefat ettiği bilinen ünlü sûfi Sehl-i Tüsteri'nin zamanında bir Ahi İbrahim'den bahsedildiğini,[33] ayrıca Molla Câmi'nin *Nefehâtü'l-Üns*'ünden de, 1048'de ölmüş bir İranlı Ahi Ferec Zencâni'nin yaşadığını biliyoruz.

Ayrıca bu konunun bir de sosyolojik yanı vardır ki, genellikle bahis konusu yanlış tezi savunanlarca ihmal edilegelmiştir. O da, Ahîlik gibi bir organizasyonun, ancak iyice gelişmiş yerleşik bir sosyo-ekonomik yapının ürünü olabileceği gerçeğidir. Anadolu'da büyük bir çoğunluğu henüz yerleşik hayata geçmiş, ancak belirli bir sayıdaki nüfusunun eskiden Orta Asya'dayken bu süreci tanımış Türk şehirli kesiminin, elli yüz sene gibi kısa bir süre içinde böyle bir kurumu sırf kendi geleneklerine dayanarak yaratabilmesi imkânsızdır. Böyle bir kurumun altyapısını ancak, bu gelişmiş şehirli sosyo-ekonomik yapıyı çok daha uzun bir zamandan beri tanıyan ve benzeri teşekkülleri çok eski zamanlardan beri ortaya koymuş toplumlarda, kısaca İran'da aramanın doğru olacağını gösteren deliller vardır. Mesela Prof. Geo Widengren gibi eski İran kültür tarihi uzmanları,

---

32 Bk. *Ahi Evren ve Ahi Teşkilâtının Kuruluşu*, ss. 28, 32, 129 vs.

33 Bk. *The Tadhkiratu'l-Awliyâ of Shaykh Faridu'd-Din Attar*, nşr. Reynold A. Nicholson, London-Leide 1905, I, 257.; Lâmii Çelebi, *Terceme-i Nefehâtü'l-Üns*, İstanbul 1270, s. 197.

Mezopotamya başta olmak üzere, İran kültürünün hâkimiyetindeki sahalarda daha Zerdüşt öncesi devirlerde (M.Ö. 1000'li yıllar) bekâr gençlerden oluşan ve Fütüvvet teşkilâtına çok benzeyen *Mairya* denilen teşkilâtların bulunduğunu gösteriyorlar.[34] Fütüvvet teşkilâtının ve hatta tasavvufun, İslâm'ın beşiği Hicaz'da değil de ilk defa eski İran kültürünün beşiği Irak'ta (Mezopotamya) ve Horasan'da ortaya çıkışı da bizce bu gerçeğin reddi mümkün olmayan delilidir.

c- Ahiliğin kurucusu: Köprülü, Gölpınarlı, vb. Ahiliğe bilimsel olarak yaklaşan araştırıcıların aksine, genel olarak C. Hakkı Tarım, Refik Soykut gibi popüler araştırıcılarla, Neşet Çağatay, Mikâil Bayram benzeri bazı akademik kökenliler, Ahiliğin bir Türk kurumu olduğu varsayımının tabii bir uzantısı olarak 1261 yılında vefat ettiği bilinen Kırşehir'li Ahi Evran'ı Ahiliğin kurucusu olarak gösterirler.[35] Esnaf derneklerinin kabulleri de bu istikamettedir.[36] Bu iddianın, yukarda isimlerini zikrettiğimiz Ahiler dikkate alındığında, doğru olmadığı ortada olmakla beraber, gerek Batılı bilim adamları, gerekse Köprülü ve Gölpınarlı gibi Türk âlimleri de Ahi Evran'ı Ahiliğin kurucusu olarak değerlendirmezler. Bu iddia, özellikle Ahiliğin bir Türk kurumu olduğu tezini desteklemek amacına yönelik bir iddia olup tarihi gerçekle bir ilgisi yoktur. Ahi Evran'ı, bu kurumun kurucusu olmaktan çok, 13. yüzyıl Anadolu'sunda, debbağların reisi olarak Anadolu Ahiliği'ni belki yeniden sağlam bir teşkilâta kavuşturan bir şahsiyet olarak kabul etmek bizce vâkıaya daha uygun düşecektir.

---

34 Msl. bk. Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, Paris 1968, ss. 39-42.

35 Bk. N. Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahîlik*, ss. 47-51; M. Bayram, *a.g.e.*, ss. 135-147.

36 Bk. yukarda 19 numaralı notta gösterilen eserler.

d- Ahiliğin mâhiyet ve niteliği: Ahîlik konusunda Türkiye'de yapılan araştırmaların genellikle yanlış algıladıkları konulardan biri de, onun mâhiyet ve niteliği ile ilgilidir. Popüler Ahîlik tarihi araştırıcılığı ve buna paralel olarak Türkiye esnaf teşekkülleri, Ahiliğin Osmanlı İmparatorluğu'nda 16. yüzyılda aldığı bir çeşit esnaf korporasyonları şeklini, Ahiliğin gerçek mâhiyeti olarak kabul etme eğilimindedirler. Bu eğilim kendi statüleri gereği onlara çok tabii görünebilir. Fakat bugüne kadar yapılan bilimsel araştırmalar bunun böyle olmadığını, 16. yüzyıldaki bu yapının, belirli şartlar sonucu oluşan bir tarihi sürecin neticesi olduğunu neredeyse daha başından beri ortaya koymuştur. Ahiliğin Fütüvvet kurumundan ayrı düşünülmemesi gerektiği gerçeği burada da bir kere daha ortaya çıkıyor. Çünkü Ahîlik başlangıçta bir esnaf teşekkülü olarak ortaya çıkmamış, aksine, 9. ve 10. yüzyılda Horasan'da yaşayan Ebu Hafs-i Haddad (öl. 883), Hamdün-i Kassar (öl. 884) gibi ilk Melâmeti Fütüvvetçileri esnaf tabakasından oldukları için Ahîlik de bu gelenek üzerine gelişmiştir.[37] Başka bir ifadeyle, Ahîlik bir esnaf teşkilâtı görüntüsünü vermiştir. Bu nüansın farkedilmesi çok önemlidir. Aksi halde Ahîlik'teki sûfi tarikatların hemen aynı olan silsile-i merâtibi ve bunun yansıttığı teşkilât yapısını izah etmek mümkün değildir.

e) Ahiliğin teşkilât yapısı: Türkiye'deki Ahîlik'le ilgili araştırmalarda en çok ihmal edilen veya yeterince üzerinde durulmayan meselelerden birisi de, teşkilât yapısıyla alâkalıdır. Genellikle bu yapının bugüne kadar hep tasviri yapılmış, fakat son derece önemli olan nasıl teşekkül ettiği, kökenleri meselesi, Köprülü'nün kısa temasları ve Gölpınarlı'nın bazı tahlilleri dışında sistematik olarak ele alınmamış-

---

37 Ebu Hafs-i Haddad hakkında bk. F. Attar, *a.g.e.*, I, 322-331.; Hamdun-i Kassar için bk. *a.g.e.*, I, 331-335.

tır. Türk araştırıcıların eserlerinde bu konuya âdetâ ağız birliği etmişçesine yer vermedikleri, sanki irdelemekten kaçındıkları, son derece dikkat çekicidir. Oysa bu, yalnız Ahiliğin değil, Bektaşîlik ve Alevîliğin de iç yapılarının ve ritüellerinin lâyıkı vechile anlaşılabilmesi için önemlidir. Çünkü bu sayılanların hepsinin teşkilât ve ritüellerinin temelinin, kısmen Şamanist etkilerle de ilgisi bulunmakla birlikte, asıl eski Hind-İran mistik organizasyonlarının, yani Budist-Zerdüşti-Maniheist dini-mistik teşekküllerinin tesiriyle oluştukları bugün eskisine nazaran karşılaştırmalı dinler tarihinin sağladığı veriler sâyesinde daha iyi biliniyor.

Vaktiyle Köprülü ve Gölpınarlı'nın Ahiliğin teşkilât yapısında Karmatiliğin önemli ölçüde rolü bulunduğunu söylemeleri,[38] günümüzün bazı muhafazakâr tarihçilerince reddedilmeye çalışılmasına rağmen, aslında bir gerçeğin ifadesidir; çünkü Karmatiliğin esası da bu sayılan antik dini-mistik teşkilâtlara dayanmaktadır. Bir farkla ki, Karmatilik militan bir ideolojiye sahip bulunmakta olup İsmaililik tarafından aynen takip edilmiştir. Ahiliğin, süfi tarikatlarla benzer bir yapı sergilemesinin sebebi de budur; zira bu açıdan ortak bir kökene sahip bulunmaktadırlar. Bu mesele, Ahiliğin Fütüvvet teşkilâtı ile sıkı bağlantısının ve münhasıran Türkler tarafından Anadolu'da geliştirilmekle beraber, İrani birtakım köklerinin mevcut olduğunun da ayrı bir göstergesidir.

f) Ahiliğin ideolojisi: Neşet Çağatay dışında araştırıcıların hemen hepsinin, Fütüvveti Ahiliğin ideolojisi olarak kabul ettikleri görülüyor. Bununla beraber burada asıl mesele, yine Ahîlik'le Fütüvvet ilişkisi çerçevesinde düğümlenmektedir. Fütüvvet ideolojisinin mâhiyetini iyi belirleyebilmek, başka bir deyişle *Sünni* yahut *Şii* bir rengi temsil edip etme-

---

38 Msl. bk. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 183; aynı yazar, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 92; Gölpınarlı, *"Fütüvvet teşkilâtı ve kaynakları"*, ss. 60-61.

diğini doğru tâyin edebilmenin bir tek yöntemi vardır; o da bu ideolojinin yazılı belgeleri demek olan fütüvvetnâmelerin ve Ahi zâviyelerinde uygulanan giriş merâsimleri ile diğer normal ritüellerin dikkatli ve sistemli tahlilidir. Bu hususta araştırıcılar arasında ayrılık hemen göze çarpıyor. Köprülü ve Gölpınarlı başta olmak üzere, bazı araştırıcılar, Fütüvvet teşkilâtını 12. yüzyılın sonlarına doğru devletleştiren ve İslâm âlemine yayan Abbasi halifesi en-Nâsır li-dinillah'ın İmamiye mezhebine geçmesi, ve özellikle Anadolu'da yazılan çoğu fütüvvetnâmelerde oldukça dikkat çeken güçlü bir Hz. Ali ve Oniki İmam kültü, ve daha başka Şii motifler sebebiyle Ahiliği Şii ideolojiye bağlama eğilimindedirler.[39] Diğer bir kısmı ise, daha çok İbn Battuta'nın şehadetlerine dayanarak Ahiliği Sünni bir kuruluş olarak değerlendiriyorlar.[40] Oysa, ilk fütüvvetnâme diyebileceğimiz es-Sülemi'nin (öl. 1021) *Fütüvvetnâme*'sinden başlayarak bizzat Halife en-Nâsır'ın Şihâbüddin Ebü Hafs Ömer es-Sühreverdi (öl. 1234)'ye yazdırdığı küçük risâleye gelinceye kadar fütüvvetnâmelerde açık ve belirgin bir Şii motife rastlanmaz. Diğer yandan Halife'nin daha önce değil de Fütüvvet teşkilâtını devletleştirirken İmamiye'ye geçişi de dikkat çekicidir. Herhalde Halife, daha 9. ve 10. yüzyılda *Horasan Melâmetiyyesi* çerçevesinde ilk fütüvvet ideolojisini temsil eden şahsiyetlerle bağlantılı olarak o zamanlar Fütüvvet teşkilâtı muhitlerinde bu eğilimi açıkça tesbit ettiği için böyle bir tercihin gerekli olduğuna inanmıştı. Aksi halde bu teşkilâtı kontrol altına alabilmenin mümkün olamayacağını

39 Msl. bk. Gölpınarlı, *a.g.m.*, ss. 57-62.

40 Tanıtma kısmındaki eserlerin, özellikle muhafazakâr tarih gözüyle yazılmış olan yeni araştırmaların hemen hepsi bu görüştedirler. Bu konuda Köprülü, bizce de gerçeğe uygun şu mütâlâayı bildiriyor (*Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 92): *"Anadolu'nun Sünni merkezlerinde devlet kontrolü altında Ahiler teşkilâtının Sünni mâhiyet almış olması, onların menşei hakkındaki fikrin (Şii-Bâtıni oluşlarının) yanlışlığını ispat etmez"*.

da görmüş olmalıdır. Nitekim Fütüvvet teşkilâtı çevrelerinde, çoktandır *Lâ fetâ illâ Ali lâ seyfe illâ Zü'l-Fikâr* şeklinde Peygamber'e izâfe edilen bir hadis ile bu gelenek perçinlenmiş bulunuyordu.

Diğer yandan Anadolu'da 15. yüzyıldan itibaren Ahi zâviyelerinde yazılan fütüvvetnâmelerden farklı olarak, çok açık ve belirgin bir tarzda Şii motiflerin ortaya çıktığı, özellikle Ahiler'le Bektaşîler arasındaki cemaate giriş (initiation) ritüelleri bakımından görülen sıkı benzerlikler, kullanılan terceman ve gülbanklar, Anadolu Ahiliği'nin böyle bir yanının bulunduğunu ortaya koyuyor.[41] Bununla beraber, bu Şii motiflerin mevcudiyeti ile, Ahiliğin bütün cepheleriyle Şii bir kurum olduğunu söylemek arasında fark vardır. Ne var ki, muhafazakâr tarih anlayışına mensup araştırıcıların problemi hiç irdelemeden ileri sürdükleri gibi, sırf İbn Battuta'nın biraz tevâtür kokan şehâdetlerine dayanarak Ahi teşkilâtlarını klâsik mânada su katılmamış Sünni bir kurum olarak kabul etmek de bize göre gerçeği tam yansıtmaz.[42] Zâten Ahiler'in 16. yüzyıldan itibaren Osmanlı merkezi yönetiminin takip ettiği baskı politikası sonucu dağılarak diğer tarikatlardan çok, Bektaşî ve Melâmi cemaatleri içine dağılmaları da,[43] bunun bir başka göstergesidir.

g)Ahîlik ve günümüz: Burada, diğerleri gibi kısaca değinmek zorunda olduğumuz son bir konu, Ahiliğin günümüz açısından değer ve kıymeti meselesidir. Bugün yaklaşık bir otuz yıla yakın zamandan beri Türkiye esnaf teşekkülleri,

---

41 Bk. A. Gölpınarlı, *"Fütüvvet teşkilâtı ve kaynakları"*, ss. 66-67.

42 İbn Battuta, seyahatnâmesinde Anadolu'da kesinlikle Râfızi bulunmadığını, bütün halkının Sünni olduğunu yazmasına rağmen, Anadolu'da daha 13. yüzyıldan beri heterodoks kesime mensup Türkmenler'in bulunduğu herkesçe malûmdur. Tabii ki onu yanıltan, gözleminin yalnızca dolaştığı şehirlerdeki mezhebi durumla sınırlı kalmasıydı.

43 Bk. Köprülü, *"Anadolu'da İslâmiyet"*, s. 387.

kendi tarihi köklerini yeniden keşfetme çabasıyla Ahîlik kurumu üzerine duygusal olarak eğilmiş ve tam anlamıyla muhafazakâr bir yaklaşımla bu kurumu yeniden güncelleştirme çabasına girişmiştir. Onların bu tutumuna saygı duyulabilir. Bu teşekküller, bu çabalarına akademik destek bulmak amacıyla, bir seri toplantılar düzenlemekte, bunlara üniversitelerde çalışan tarih, iktisat, sosyoloji, ilâhiyat gibi bazı bilim dallarına mensup birtakım araştırıcılar çağırmaktadırlar. Genellikle esnaf teşekküllerinin beklentileri doğrusunda, fakat, birinci elden kaynaklara dayanmadan yapılan, dayansa bile ne yazık ki sağlam ve ciddi bilimsel yöntemlerle yapılmayan yüzeysel araştırmaları yansıtan apolojik bildirilerin sunulduğu bu toplantılar, Ahîlik kurumunun tarihi gelişim süreci ve yapısı hakkında gerçek bir bilimsel katkı oluşturacak seviyeye bugüne kadar henüz ulaşamamışlardır. Çünkü Ahiliği hiçbir ciddi analize ve eleştiriye tâbi tutmadan, yalnızca methetmekle yetinen bu bildiriler, Türk sosyal ve ekonomik yapısının tarihi gelişim süreci içerisinde Ahîlik kurumunun icra ettiği rolü hiçbir zaman gerçek anlamda hesaba çekmemişler, hiçbir problem ortaya koymamışlar, Ahîlik kurumunu hiçbir sorgulamaya tâbi tutmamışlardır.

İşte bu gerçekçi olmayan, fakat sıkı bir muhafazakârlık yansıtan bu yaklaşımın sonunda, Ahîlik tam anlamıyla günümüze uyarlanması gereken bir kurum olarak görülmüş ve görülmektedir. Biz burada bu ciddi meselenin derinlemesine münakaşasına girmekten ziyade -çünkü bu konu son derece önemli ve geniş analizler gerektiren bir konudur ve bu yazının sınırlarını bir hayli aşar- yalnızca bir soru sormakla yetineceğiz: *Tarihsel süreç içinde toplumsal kurumların belirli şartların sevkiyle oluştukları ve yine değişen belirli şartların sonucu ortadan kalktıkları tarihi ve sosyolojik bir gerçek olduğuna göre, tamamen kapalı devre yaşayan ve gü-*

nümüzden tamamen farklı sosyo-ekonomik değer hükümlerine ve şartlara bağlı bulunan İslâm ortaçağı Müslüman toplumlarının ortaya çıkardığı bu kurum, günümüzün dış dünya ile içiçe geçmiş son derece karmaşık sosyo-ekonomik yapısının problemlerine ne ölçüde çözüm getirme imkânına sahiptir? Bu, bu yeni şartlara göre, vaktiyle Ahiler'in yaptığı gibi, kendi kurumlarını -tabii ki geçmişten kopmadan- yeniden üretmekten yoksun bir toplumun, bu güçten mahrum olduğunu kendi kendine tescil etmesi yahut geçmişinin kucağına sığınması demek olmuyor mu?

ALEVÎLİK VE BEKTAŞÎLİK HAKKINDAKİ SON YAYINLAR ÜZERİNE (1990) GENEL BİR BAKIŞ VE BAZI GERÇEKLER*

Türkiye gibi, kültürel kimliğini net bir şekilde ortaya koyamamış, tam anlamıyla demokratikleşememiş, bu yüzden de sınırlı bir özgürlük ortamında varlığını sürdürmeye çalışan geri kalmış ülkelerde, özellikle sosyal ve etnik, dînî ve mezhebî, ve genel olarak kültürel alanda hâlâ birtakım tabulu meseleler vardır. Türkiye'de bunlar, "vatan ve milletin bütünlüğü", "devletin bekası", "vatan ve millet menfaatleri" adına yıllar yılı baskı altında ve üstü kapalı tutulmuş olduğu için, haklarında hiçbir bilimsel birikim meydana gelmemiş, getirilememiştir. Sonra bu meseleler günün birinde şöyle veya böyle gündeme geldiği, yahut getirildiği zaman, en üst düzey devlet temsilcisinden halka kadar, bu bilgisizliğin yarattığı toplumsal bir korku ve şaşkınlık yaşanır. Bu durumlarda çoğu zaman akılcı ve bilimsel bir tavırla işe el atılamadığı için, yozlaşmaya, deforme olmaya ve sonunda içinden çıkılmaz hale gelmeye, getirilmeye en müsait meseleler, bu tür meselelerdir.

(*) *Tarih ve Toplum*, sayı: 91-92, Temmuz-Ağustos 1991, ss. 20-25.

İşte bunlardan biri de, Türkiye'de kökü imparatorluk dönemine uzanan mezhep ayrılığı, açıkçası, Alevîlik-Sünnîlik meselesidir. Bu mesele 1988-89'lardan itibaren hızlı bir şekilde Türkiye'nin gündemine -şu veya bu amaçla, şu veya bu şekilde, geldi ve özellikle 1990 yılında yoğun bir tartışma ortamının doğmasına yol açtı. 1990 yılı bu meselenin Türkiye'de ne kadar bilinmezlik içinde olduğunu, bu sebeple de ne ölçüde deforme edilmeye yatkın bulunduğunu bize çok açık ve acı bir biçimde gösterdi.

Aslında 1980'li hatta daha önceki yıllarda yavaş yavaş başlamakla beraber, bilhassa geçtiğimiz 1990 yılında gazete ve dergilerde dizi yazılar ve röportajlar, yahut müstakil kitaplar halinde yoğun bir furyaya dönüşen Alevîlik ve Bektaşîliğe dair yayınlara şöyle bir göz gezdirmek bu gözlemin doğruluğunu yeterince ortaya koyar. Bu furyanın sebep ve amaçları üzerinde herkes kendine göre birçok fikirler ileri sürebilir ve spekülasyonlar üretebilir. Ancak bizce, bu işin bir taraftan da 1979'lardan beri Türkiye'de İslâm konusunda görülen paralel yahut aykırı dalgalanmalar, veya Sünnî İslâmcı kesimde gözlenen birtakım gelişmeler ve tartışmalarla ilgisi bulunduğu kesindir. Alevî ve Bektaşî kesimlerden olsun olmasın, Alevîlik ve Bektaşîlik, önemli bir bürokrat, aydın ve basın çevresi tarafından, "Avrupa Topluluğu'na girmeye namzet laik, Kemalist ve demokratik bir Türkiye"nin bu görünümünü zedeler nitelikte görülen söz konusu çevrelere karşı bir cankurtaran simidi olarak değerlendirildi. Buna paralel olarak da, aynı İslâmcı çevrelerden ürken ve rahatsız olan Alevî ve Bektaşî kesiminin yüzyıllardır kolladığı "rövanş" fırsatını kullanma endişesi belki bahis konusu edilebilir.

Şurası bir gerçektir ki, Türkiye'de bugünkü şartlarda bu mezhep ayrılığı konusunda objektif yazı yazabilmek pek çok sebepten dolayı bir hayli zordur. Fakat bunlar içinde en

başta geleni, belki ne Alevî ne de Sünnî kesimlerin kendi geleneksel yapıları ve birbirleri hakkındaki inanç ve kanaatlerini henüz bir eleştiri ve hesaplaşma sürecinden geçebilecek seviyeye ne yazık ki henüz gelememiş olmalarıdır. Bu yüzden her iki kesim içinde olabildiğince muhafazakâr ve katı, taviz kabul etmez, uzlaşmaz bir tutum içerisinde bulunanların sayısı hiç de az değildir. Bunlardan bazıları, yüzyılların içinden gelen bir savunma psikolojisi içinde, şu son yayınların açıkça gösterdiği gibi, Sünnî kesimi bağnaz ve tahakkümcü sıfatıyla "çağ dışı" ilân ederken, kendisini "insancıl, aklî, laik ve çağdaş" diye nitelemekte, bunu ispat için uğraşmaktadır. Sünnî kesim ise, yüzyıllardır soğuk baktığı bu çevreyi tanımak için hiçbir çabanın içine girmiş görünmemektedir. Dileğimiz odur ki, günümüz dünyasında her iki kesim tarihten devraldıkları önyargılarından kurtularak birbirlerini ciddî şekilde tanımaya yanaşsınlar. Ondan sonrasının kolay geleceğine kimsenin şüphesi olmamalıdır.

Bu dileğimizi samimi bir şekilde vurguladıktan sonra, asıl konumuza geçebiliriz. Biz burada 1990 yılı içinde Türkiye'de Alevîlik ve Bektaşîlik üzerine çeşitli formasyonlardan gelen yazarlar tarafından yayınlanan kitapları genel bir bakış çerçevesinde değerlendirmeye çalışmak, böylece kendimize göre bu çok önemli meselenin tartışılmasında sağlıklı objektifler yakalamak istiyoruz. Bu, genel bir bakış denemesi olduğu için ele alacağımız kitapları tek tek değil, hepsini belirli birtakım perspektiflerden bilimsel araştırmaların ortaya koyduğu veriler ışığında -ancak çok genel çizgilerle- kendimize göre bir eleştiri süzgecinden geçirmek durumundayız. Bunun bizi detayların ağında boğulmaktan kurtaracağına ve deyim yerindeyse, yan sokaklara saparak yolu kaybetmekten alıkoyacağına inanıyoruz. İleri süreceğimiz fikirler tabii ki -doğru veya yanlış- kendi kana-

atimizin eseri olacaktır. Amacımız kesinlikle kişileri hedef almak değildir. Söyleyeceğimiz şeyler, belki her iki kesimden de birçoklarının hoşuna gitmeyecek, belki tepkiler çekecektir. Bu sebeple burada, ilerde gereksiz ve rahatsız edici tartışmalara girmemek amacıyla çoğu zaman referans zikretmemeyi uygun bulduğumuzu hemen belirtelim. Meseleye vâkıf okuyucular zaten durumu kavrayabileceklerdir.

Değerlendirmemize geçmeden önce, Türkiye'de Alevîlik ve Bektaşîlik ile ilgili yayınların tarihçesine kısaca bir göz atmanın yararlı olacağına inanıyoruz. Bilindiği gibi bu konulara dair yayınların geçmişi, Cumhuriyet'le aşağı yukarı yaşıt sayılabilir. Türkçülük akımlarının bilim ve düşünce alanındaki tabii bir yansıması olarak, bilhassa Ziya Gökalp sosyolojisinin etkisiyle, İslâmiyet bu yeni gözle görülmeye başladı. İslâmiyet'in Arap ve İran etkilerinden arınmış, yalnızca Türkler'e has bir şeklinin olması gerektiğini düşünen bilim ve fikir adamlarından bazıları, bunun Alevîlik ve Bektaşîlik tarafından temsil edildiğine karar verdiler. Böylece başta Köprülüzâde Mehmed Fuad olmak üzere, o zamanlar *Türk Yurdu* dergisinin etrafında toplanmış bulunan, Baha Said, Hâmid Sâdi, Hâmid Vehbi vb. şahsiyetler, bu dergide bir dizi araştırma ve incelemeler yayınlamaya başladılar.[1] 1920'li yıllardaki bu yayınları, *İstanbul Dârülfünûnu İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*'ndaki Yusuf Ziya vb. hocaların araştırmaları izledi.[2] Özellikle Türkiye'deki muhtelif Alevî cema-

1 Msl. bk. Baha Said, "Tekke Alevîliği-İçtimaî Alevîlik", *Türk Yurdu*, sayı: 21, Eylül 1926, ss. 193-210; aynı yazar, "Bektaşîler", sayı: 26, Şubat 1927, ss. 128-159; sayı: 27, Mart 1927, ss. 196-216; sayı: 28, Nisan 1927, ss. 305-341; Hâmid Sâdi, "Tahtacılar", sayı: 21, Eylül 1926, ss. 211-217; Süleyman Fikri, "Teke Vilâyetinde Tahtacılar", sayı: 29, Mayıs 1927, ss. 447-489. vb.

2 Msl. bk. Yusuf Ziya (Yörükan), "Anadolu Alevîleri ve Tahtacılar", *Dârülfünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, 8 (1928), ss. 109-150; aynı yazar, "Tahtacılar", *aynı mecmua*, sayı: 12, Eylül 1929, ss. 61-80; sayı: 15, Mayıs 1930, ss. 66-80; sayı: 17, Aralık 1930, ss. 77-80 ve sonraki sayılar.

atleri üzerinde ciddi ve yerinde gözlemlere dayalı makaleler, bugün de hâlâ değerlerini korumaktadır.

1930'lu, 40'lı, hattâ 50'li yıllarda, kısmen edebî ve folklorik nitelikli araştırma ve derleme çalışmalarının, Alevî-Bektaşî nefeslerinden oluşan koleksiyonların yayınlanmalarından öte,[3] özellikle 1940'lı yıllarda Alevîlik ve Bektaşîlik konusunda belli bir yayın faaliyetine rastlanır. Ancak 1950'lerden itibaren, belki de ülkede esmeye başlayan kısmî demokrasi rüzgârının etkisiyle, gerek Alevî ve Bektaşî, gerekse Sünnî çevrelere mensup bazı amatör araştırıcı ve yazarlar tarafından popüler nitelikli kitaplar yayınlanmaya başladı. Bu dönemde meselâ H. Basri Erk, Kemal Samancıgil, M. Halit Bayrı, Osman Bayatlı gibi yazarların münferit yayınlarının yanında,[4] özellikle iki yayınevi, Alevîlik ve Bektaşîlik konusundaki neşriyatıyla dikkati çeker. Birincisi, M. Tevfik Oytan ve Ziya Şâkir'in eserlerini ve benzerlerini, bazı Şiî ve Alevî kaynaklarını yeni harflerle yayınlayan İstanbul'daki *Maarif Kütüphanesi*,[5] diğeri, Ankara'daki, Sefer Aytekin'in çalışmalarını ve kaynak neşirlerini yayınlayan *Emek Basımevi*'dir.[6]

Alevîlik ve Bektaşîlik üzerindeki yayınlar, daha önce olduğu gibi, yine muhtelif kökenli yazarlar tarafından, popüler ve bilimsel seviyede olmak üzere, araştırma, metin neşri

---

3 Msl. bk. S. Nüzhet Ergun, *Bektaşî Şâirleri ve Nefesleri*, İstanbul 1930; T. Harimî Balcıoğlu, *Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları*, İstanbul 1940; Cemal Bardakçı, *Kızılbaşlık Nedir?*, İstanbul 1945 (Bu eser 1975'e kadar değişik isimlerle dört defa daha basılmıştır); A. Yılmaz, *Tahtacılarda Gelenekler*, Ankara 1948 vb.

4 Msl. bk. H. Basri Erk, *Tarih Boyunca Alevîlik*, İstanbul 1954; Osman Bayatlı, *Bergama'daAlevî Gelini ve İnançları*, İzmir 1957 vb.

5 Maarif Kütüphanesi'nin yayınları, daha kurulduğu yıllardan itibaren halka yönelik bir nitelik taşımakta olup, polemikten uzak,,iddiasızdır ve günümüze kadar süreklilik göstermiştir.

6 Bu yayınevi de aynı tarzda yayınlarını uzunca bir müddet sürdürmüş ve bilhassa *Velâyetname*, *Buyruk* ve *Hüsniye* gibi tanınmış kaynakların yanında zaman zaman inceleme eserlerine de yer vermiştir.

şeklinde 1960'lı ve 70'li yıllarda da aralıklarla, belirli bir şekilde devam etmiştir.[7] Fakat asıl 1980'li yıllardan itibarendir ki, Türkiye'de değişmeye başlayan şartlar sonunda ve özellikle de yukarda açıklamaya çalıştığımız sebeple, Alevîlik ve Bektaşîliğe dair yayınlar giderek hızlanan bir tempo ile artmaya başladı. Bu yüzden bu yıllar, Alevî ve Bektaşî kökenli olmayan araştırıcı ve yazarların da konuya ilgi gösterdikleri yıllardır.[8] Şüphesiz bu ilginin başka sebepleri de vardır. Fakat yine de bu yıllar, öncelikle Alevî ve Bektaşî kökenli yazarların atılım yaptığı yıllardır. Meselâ Türkiye Bektaşîleri'nin iki ayrı ve rakip kolunun (Çelebiler ve Babalar kolu) en yüksek düzeydeki iki önemli temsilcisi bu yıllarda iki kitap yayınladılar.[9] Yazarlar bu eserlerinde, mensubu bulundukları kolların geleneksel bilgi ve deneyimlerini önemli ölçüde ortaya koydular.

1980'li yıllar, ayrıca bazı Alevî çevreleri ileri gelenlerinin, Alevîliğin dinî ve tasavvufî yönlerini anlatan, bazı usûl ve erkânın mâhiyetlerini açıklayan veya onları tasvir eden popüler nitelikte eserler yayınladıkları yıllardır.[10] Bu münferit yayınların yanında, daha çok Alevî ve Bektaşî kesimine yö-

---

7 Msl. bk. İbrahim K. Karaman- A. Dehmen, *Alevîlikte Hacı Bektaş Veli İlkeleri*, İstanbul 1966; İ. Mesut Erişengil- Kemal Samancıgil, *Bektaşîlik ve Alevîlik Tarihi*, İstanbul 1966; Murat Sertoğlu, *Bektaşîlik*, İstanbul 1969; Hasan Gülşan, *Pir Hacı Bektaş Velî ve Alevî-Bektaşîliğin Esasları*, İstanbul 1975; Mehmet Eröz, *Türkiye'de Alevîlik Bektaşîlik*, İstanbul 1977 vb.

8 Msl. bk. İ. Zeki Eyüboğlu, *Alevîlik-Sünnilik*, İstanbul 1979; aynı yazar, *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik*, İstanbul 1980 (Her iki eser de geçtiğimiz yıllarda ikinci baskılarını yapmışlardır).

9 Bk. Celâlettin Ulusoy, *Hacı Bektaş Veli ve Alevî Bektaşî Yolu*, Hacıbektaş 1980; Bedri Noyan, *Bektaşîlik Alevîlik Nedir?*, Ankara 1985 (Bu eserin ikinci baskısı 1989'da yapılmıştır).

10 Msl. bk. Yusuf Şahin, *Kulhak*, İstanbul 1987; Hüseyin Kılıç, *Hazreti Muhammed'den İki Emanet*, İstanbul 1989; Haydar Kaya, *Bektaşî İlmihali*, Manisa 1989; aynı yazar, *Musâhiblik*, İstanbul 1989; Raşit Tanrıkulu, *Âdemi Farkeden Allah'ı Bilir*, Ankara 1989 vb.

nelik ticarî amaçlı bir yayınevi (*Ayyıldız Yayınları*), bazı kaynakları özensiz bir biçimde yayınlamayı sürdürdü. Bu yılların sonuna doğru daha itinalı bir faaliyetle göze çarpan yeni bir yayınevi (*Can Yayınları*) devreye girdi. Bu yayınevi, hem bazı kaynakları hem de amatör incelemeleri yayınlamakla işe başladı. 1990 yılında ise nisbeten daha nitelikli yayınlarla dikkat çekti; halen de devam etmektedir. Aynı yıl ve özellikle 1991'de, oldukça yoğun yayınlarıyla *Ant Yayınevi*, Alevîlik ve Bektaşîlik konusunun güncelleşmesine katkılarda bulundu.

Yazımızın başlarında da belirttiğimiz gibi, 1990 yılı Türkiye'de Alevîlik ve Bektaşîlik konusunda gerçek bir yayın patlamasına şahit oldu. Biraz sonra görüleceği üzere 1990 yılındaki bu yayınların çoğu Alevî ve Bektaşî kökenli yazarların kaleminden çıkmadır. Bunların analizine geçmeden önce, tam bir listelerini vermenin yararlı olacağını düşündük. Bunların çoğu, daha önce adları pek duyulmamış veya yeni kurulan yayınevlerince yayınlandı. Ancak gözümüzden kaçmış olması muhtemel bir iki kitap olabileceği gibi, daha önceden yayınlanmış yazıları bir araya toplayan derleme mahiyetindeki eserler bu listede yer almayacaktır. Ayrıca, daha önceki yıllarda yayınlanmış olup 1990'da ikinci veya müteakip basımları gerçekleştirilen kitapların da -biri hariç- listeye alınmadığını belirtmemiz gerekir. Değerlendirme denememize dahil ettiğimiz söz konusu kitaplar -kronolojik yayın sırası gözetilmeden- şöyle sıralanabilir:

1. *Alevîlik Olayı: Toplumsal Bir Başkaldırının Kısa Tarihçesi*, Cemal Şener, Yön Yayınları, İstanbul.
2. *Okunacak En Büyük Kitap İnsandır, Tarihte ve Günümüzde Alevîlik*, R. Yürükoğlu, Alev Yayınları, İstanbul.
3. *Öz Kaynaklarına Göre Alevîlik*, Rıza Zelyut, AKY, İstanbul.

4. *Alevîliğin Toplumsal Boyutları*, Fuat Bozkurt, Yön Yayınları, İstanbul.
5. *Semahlar*, Fuat Bozkurt, Cem Yayınları, İstanbul.
6. *Alevîler'de Semah*, İlhan Cem Arseven, Ekin Yayınları, Ankara.
7. *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevîlik*, Nejat Birdoğan, Hamburg Alevî Kültür Merkezi Yayınları, İstanbul.
8. *Toplumsal Bir Başkaldırının İdeolojisi: Alevîlik, Bektaşîlik*, Atillâ Özkırımlı, Cem Yayınevi, İstanbul.
9. *Tarih, Heterodoksi ve Babailer*, Reha Çamuroğlu, Der Yayınları, İstanbul.
10. *Tarihi Boyunca Bektaşîlik*, Y. Nuri Öztürk, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul.
11. *Hacı Bektaş Veli ve Bektaşîlik*, Abdülkadir Sezgin, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara. (2. ve 3. basımlar: Sezgin Neşriyat, İstanbul).
12. *Türkiye'de Alevîlik, Bektaşîlik*, E. Ruhi Fığlalı, Selçuk Yayınları, Ankara.

Listemizde ilk sırada yer alan Cemal Şener'in kitabının ilk basımı 1989 yılında yapılmış olmasına rağmen, 1990'daki yayınların öncüsü durumunda olduğu ve üzerinde çok tartışıldığı için değerlendirmeye dahil edilmiştir. Buna karşılık, 1990'da piyasaya çıkmış olmalarına rağmen, ritüel bir konuyu işledikleri için Semahlar'la ilgili iki kitap değerlendirme dışı bırakılmıştır.

Böylece toplam 10 kitap üzerinde deneyeceğimiz değerlendirmemizi, şu ana başlıklar altında toplamak istiyoruz:

A) Yazarların kökenleri ve formasyonları,

B) Konuya yaklaşımları,

C) Metodolojileri,

D) İleri sürdükleri tezler.

Bu kitaplarda rastladığımız irili ufaklı bilgi yanlışlarını ise, yazıyı uzatmamak ve okuyucuyu sıkmamak için bahis

konusu etmeyeceğiz. Çünkü bu yapıldığı takdirde bu yazının bir misli daha uzaması gerekecektir.

A) YAZARLARIN KÖKENLERİ VE FORMASYONLARI

Toplam 12 kitaptan tam 6 tanesinin yazarı Alevî kökenli olup, geri kalanlardan biri hariç, 4 tanesi Sünnî kökenlidir. Alevî kökenli olanların ikisi dede sülâlesi mensubu, diğer dördü normal Alevî ailelerinden gelmektedir. Bu yüzden, en azından konumlarının sağladığı avantajla, çok tabii olarak Alevî ve Bektaşî çevrelerinin ruhî yapılarına, tepkilerine, gelenek ve göreneklerine, inançlarının gerçek mâhiyet ve niteliklerine vakıf olma durumundadırlar. Ayrıca Sünnî kökenli olan yazarların zor ulaşacakları veya hiç ulaşamayacakları bilgilere ulaşma bakımından da daha elverişli bir konumdadırlar. Bu onları ötekilere nisbetle en azından teorik olarak daha şanslı kılıyor.

Bu yazarlarımızdan biri hukukçu, biri edebiyatçı, biri akademisyen, biri ise folklor araştırıcısıdır. Geri kalanların biri edebiyat tarihçisi ve araştırıcısı, biri tarihçi, üçü ilâhiyatçıdır. İlâhiyatçılardan akademisyen olan ikisinden biri, tasavvuf, diğeri mezhepler tarihi alanında uzmandırlar. Üçüncüsü resmî görevlidir.

Yazarlarımızın belki birkaçının dışında, geri kalanlarının formasyonlarının Alevîlik ve Bektaşîlik gibi gerçekten çok boyutlu mühim bir tarihî olguyu ve üstelik onun günümüzdeki durumunu ve yapısını tam anlamıyla bilimsel bir yaklaşımla ortaya koyabilecek yeterliliğe sahip bulunduklarını söylemek zordur. Çünkü bu olgu, inanç ve bu inancın oluşturduğu, biçimlendirdiği sosyal yapı olmak üzere, birbirine paralel iki yanlı bir olgudur. Bu olgu, Anadolu'dan ve günümüzden Türkler'in tarihlerinin çok eski devirlerine kadar uzanan bir zaman ve mekân çizgisinde, çok çeşitli di-

nî, siyasî, sosyo-ekonomik ve kültürel birtakım etkenlerin meydana koyduğu bir senkretizm (bağdaştırmacılık)tır. Bu senkretizm'de tarih boyunca Orta Asya'dan Balkanlar'a uzanan muazzam bir coğrafyanın payı vardır. Bu itibarla bu çok boyutlu syncrétisme'in oluşumunu adım adım izleyerek günümüz Alevî ve Bektaşî toplumlarına kadar getirebilmek, şunu açıkça itiraf edelim ki tek başına hiçbir araştırıcının kârı değildir. Çünkü bu iş, her şeyden önce kuvvetli bir İslâm ilâhiyatı, tasavvuf ve tasavvuf tarihi, karşılaştırmalı dinler tarihi, mezhepler tarihi bilgisini gerektirdikten başka, genel sosyoloji, din sosyolojisi ve psikolojisi, antropoloji ve hiç şüphesiz sağlam bir tarih nosyonu ve metodolojisine sahip olmayı gerekli kılar. Görülüyor ki, bu açıdan yaklaşıldığında, söz konusu kitapların hiçbirinin Alevîlik ve Bektaşîlik konusunu sistematik olarak ve bütün yönleriyle ortaya koyamadıklarını söylemeliyiz. Alevî kökenli yazarların yalnızca apolojetik bir tavırla Alevîlik ve Bektaşîliği yüceltip Sünnîliği her vesile ile mahkûm ederken; Sünnî kökenli yazarların Alevîlik ve Bektaşîliğin başlangıçtan beri ayrı bir İslâm anlayışı ve dünya görüşü olduğunu kabul etmemekte dayatırken aynı tutarsız temelde hareket ettiklerini mutlaka belirtmeliyiz.

Bundan başka, her iki grup yazarın da, Alevîlik ve Bektaşîliği yalnızca statik inanç bağlamında ele almaları, ne bu inançların, ne de onları yaşayan zümrelerin tarih içinde sürekli bir oluşum sergilediklerinin farkına varmamaları, bizce kendilerinin yeterli bir tarih yöntemine ve formasyonuna sahip bulunmadıklarının kanıtıdır.

B) KONUYA YAKLAŞIMLAR

Yazarlarımızın kitapları, genelde konuya ve konuyla ilgili çeşitli problemlere yaklaşımları bakımından da ilginç bir

görünüm sergilemektedirler. Bu yaklaşımlar, kitapların içinde yer alan bazı yorum ve analizler, ileri sürülen tezler ve varılan sonuçlar itibariyle teferruatta küçük farklılıklar ortaya koysalar da, hattâ aynı yaklaşıma mensup olanlar birbirlerini eleştirseler de, genelde şu üç temel yaklaşımı tesbit etmek mümkün olmaktadır:

1. Milliyetçi yaklaşım (Bu yaklaşımı hem bazı Alevî kökenli, hem de Sünni kökenli yazarlarda -üstelik sol eğilimli Alevî yazarlarda dahi- görebilmek hiç de zor değildir),

2. Hümanist yaklaşım,

3. Marksist yaklaşım (Alevî kökenli yazarların çoğu bugün bu yaklaşımı sürdürmektedir).

Birinci yaklaşımda Alevî bağlamda ilk dikkati çeken nokta, meseleyi ısrarla laik, Kemalist çerçeve içinde ele almaya -çok fazla, özen gösterilmesidir. Kanaatimizce bu ısrarın altında yazımızın başında dikkat çektiğimiz sebep yatmaktadır. Bu konuyu aşağıda ileri sürülen tezler kısmında yeniden ele alacağız. Milliyetçi yaklaşımın Sünnî tarafını temsil eden yazarların ise, olayı dinî bağlamda Sünnîlik temeline indirgemeye çalıştıkları, aynı şekilde gözden kaçmıyor. Nitekim, bu yazarlardan biri, Alevîlik ve Bektaşîliği "Türkmen Sünnîliği" terimiyle adlandırarak bu eğilimi daha somut biçimde sergilemiştir.

İkinci yaklaşım, hem bazı milliyetçi yaklaşıma mensup Alevî kökenli, hem de ne Alevî ne de Sünnî kökenli olmayan birkaç yazar tarafından benimsenmiştir. Bu yaklaşım, Alevîlik ve Bektaşîliği sırf insanlık sevgisi üzerine kurulmuş, aslında dinî olmayan bir sistem olarak nitelendiriyor.

Marksist yaklaşıma gelince, o da bir yerde aynı noktadan hareketle, ama daha çok materyalist açıdan olayı ele almakta, Alevîlik ve Bektaşîliğin temelde komünist bir espriden kaynaklanan sosyo-ekonomik bir düzen olduğunu, ama bunun zamanla yozlaştırılarak üstünün küllendiğini, bu

küllerin temizlenip eski yapısının tekrar kazandırılması gerektiğini savunmaktadır.

Bu yaklaşımların ne ölçüde geçerli olduklarını, aşağıda "ileri sürülen tezler" başlığı altında daha detaylı bir şekilde göreceğiz. Ancak burada şu kadarını söyleyelim ki, her üç yaklaşım da temelde, Alevîlik ve Bektaşîlik olayının ortaya çıkış ve gelişmesi itibariyle tarihsel sürece tamamiyle ters düşer. Fakat özellikle son ikisi büsbütün anakronik yaklaşımlardır. Hele üçüncüsü, Alevîlik ve Bektaşîliğin koyu mistik yapısıyla asla bağdaşmaz.

C) METODOLOJİLER

Burada metodoloji deyimiyle, ele aldığımız eserlerin yazarlarının Alevîlik ve Bektaşîliği nasıl bir tarihsel bağlam içinde anladıkları, bu anlayışın hangi yöntemlerle sergilendiği kastedilmektedir. Önce şunu bir kere daha altını çizerek vurgulayalım ki, Alevîlik ve Bektaşîlik gibi, uzun bir zaman ve mekân sürecinin yarattığı senkretik bir inanç sistemi yaşatan bir toplumsal yapıyı yalnızca geçmişine veya yalnızca şimdiki durumuna bakarak anlamaya ve değerlendirmeye çalışmak asla mümkün değildir. Bunun anlamı şudur: Başka benzeri bütün senkretik sistemlerde olduğu gibi, Alevîlik ve Bektaşîliğin, tarihin belli bir devrin'de ve belli bir mekânında bugün bildiğimiz hüviyetiyle birden ortaya çıktığını varsaymak, bu konuda yapılacak hataların en büyüğüdür. Başka bir anlatımla, Alevîlik ve Bektaşîliği inceleyecek olanların, her şeyden önce, bunların inanç ve toplumsal yapı olarak biribiriyle bağlantılı bir şekilde sürekli bir oluşum sergilediklerini hiçbir zaman gözden uzak tutmamak gerekir.

İşte olaya bu açıdan bakıldığı zaman, hem Alevî ve Sünnî, hem de bu çevrelerin dışındaki yazarların tamamına yakını-

nın sağlam ve bilimsel bir metodoloji ortaya koyabildiklerini söyleyebilmek ne yazık ki zordur. Çünkü bu yazarların kimi Alevîliğin, Hz. Ali zamanındaki hilâfet kavgalarının şekillendirip ortaya koyduğu; kimi, bağnaz ve katı Sünnî yönetim çevrelerine karşı başkaldıran ezilmiş halkın geliştirip yarattığı; kimi de yalnızca Anadolu'nun eski payen kültürünün, insan sevgisi temelinden hareketle meydana getirdiği; kimi, gerçek İslâmı temsil eden Sünnîliğin sonradan saptırılmış, ama yeniden doğru yola dönmesi mümkün bulunan bir inanç sistemi olduğu varsayımıyla eserlerini yazmışlardır. Oysa bu varsayımlara dayalı metotların hiçbiri Alevîlik ve Bektaşîlik denilen bu ilginç senkretizm'i tek başına açıklayamaz. Bu senkretim, ne yalnız başına bir inanç sistemi olarak, ne de böyle bir inanç sisteminden soyutlanmış yalnızca bir sosyal ve ekonomik bir yapı olarak asla ve asla anlaşılamaz ve yorumlanamaz. Bu ikisi uzun bir tarihsel oluşum süreci içinde birbiriyle çok sıkı bir şekilde bağlantılı olarak ele alınmalıdır. Çünkü ancak böylece bir yandan Orta Asya'dan başlayarak Balkanlar'a kadar eski Türk ve öteki Asya dinlerinin ve kültürlerinin, İslâmiyet'in, Orta Doğu ve Balkanlar'daki yerel inanç ve kültürlerin katkılarını teşhis edebilmek, öte yandan, aynı zaman ve mekân içinde bu katkılarla yoğrulan ve onları yoğuran zümrelerin dini, kültürel ve sosyo-ekonomik yapılarını yakalayabilmek mümkün olur. İşte bugünkü Alevîlik ve Bektaşîlik bu yöntemle ele alındığı takdirde kanaatimizce bu iş doğru yapılmış olur.

D) İLERİ SÜRÜLEN TEZLER

İşte ele aldığımız kitapların maalesef hiçbiri bu anlatmaya çalıştığımız tarzda bir metodoloji uygulamadığı için, ileri sürdükleri tezlerin önemli bir kısmının da bu yanlışlığın ürünü olduğunu, dolayısıyla gerçeği yansıtmadığını üzelerek söylemek zorundayız. Bu tezler aynı zamanda bugün

birtakım beklentilere sırf cevap oluşturabilmek endişesiyle ileri sürüldükleri içindir ki, gerçek Alevîliği ve Bektaşîliği açıklamaktan çok uzaktırlar.

Bir kısmı Alevî ve Bektaşî, bir kısmı Sünnî kökenli yazarlar tarafından, bir kısmı da ortaklaşa savunulan söz konusu tezleri şu şekilde belli gruplar dahilinde toplayabiliriz:

1- Alevîliğin kökeni ve doğuşu üzerindeki tezler,

2- Alevî ve Bektaşî inançlarının temelleri ve kökenleri hakkındaki tezler,

3- Alevîlik ve Bektaşîliğin mâhiyeti ile ilgili tezler,

4- Alevîlik ve Bektaşîliğin niteliği ile ilgili tezler,

5- Hacı Bektaş ve Bektaşîlik tarikatına dair tezler.

Şimdi bunları sırasıyla ele alalım:

1- Alevîliğin kökeni ve doğuşu üzerindeki tezler

Aslında bu konudaki tezler, bir tek noktaya indirgenebilir ki, o da olayın Peygamber sonrasındaki hilâfet meselesi üzerindeki tartışmalar ve kavgalardan doğduğudur. Büyük bir ihtimalle *Alevî* (Ali'ye mensup) teriminin ve Alevîlik'le Bektaşîlik'teki Hz. Ali kültünün ilk bakışta doğurduğu izlenimin de etkisiyle olsa gerek, bu tez istisnâsız hemen hemen Alevî, Sünnî kökenli bütün yazarlar tarafından benimsenmiştir. Bu sebeple biri hariç hepsi, kitaplarında Hz. Ali-Muaviye, Hz. Hüseyin ve Yezid arasındaki olayların tarihini özetlemişlerdir. Bu, Alevîliğin değil, Şiîliğin doğuş tarihidir. Oysa söz konusu tez, Alevîliğin Şiîlik'ten doğduğu şeklinde yanıltıcı bir varsayıma dayanmaktadır. Bu ise tarihsel olguya kesinlikle uymaz. Çünkü, yazarlardan birinin eserinde söylediği gibi, *"Kerbelâ olmasaydı da Alevîlik olacaktı"*. Alevîliğin kökeninin ve doğuşunun ne hilâfet kavgalarıyla, ne bu kavgaların cereyan ettiği mekân ve zamanla uzak yakın en ufak bir ilişkisi yoktur. Alevîlik, o zamanlar hiç şüphesiz

ki adı bu olmamakla beraber, Hz. Ali kültünden tamamen uzak bir şekilde 10. yüzyılda Türkler'in İslâmiyet'i kabule başlamaları ile birlikte doğan ve gelişmeye başlayan bir sürecin ürünüdür. Bu olaya Şiî etkilerin karışımı, bugünkü bilimsel araştırmaların kesin olarak ortaya koyduğu üzere, 15. yüzyılın sonlarıyla 16. yüzyılın başlarında Safevî propagandasıyla başlar.

Alevîliğin kökeni ve doğuşu, tamamiyle, 10. yüzyılda İslâmiyet dairesine girmeye başlayan, ancak ondan önce mensup oldukları, Gök Tanrı kültü, tabiat kültleri, atalar kültü gibi eski Türk inançlarıyla, Şamanizm, Budizm, Zerdüştîlik ve Maniheizm vb. dinlerin miras bıraktığı inançların etkisi altında bu yeni dini kabul edip kısa zamanda kendi sosyo-ekonomik yapılarına uyduran göçebe Türkler'in tarihiyle ilgilidir. Bu tarih, gelişmiş kültür merkezlerinde veya yakın çevrelerinde oturdukları için İslâm'ın orijinal ve kitabî şeklini kabul eden ve kendilerine Sünnî denen kardeşlerinin tarihiyle paralel, fakat farklı boyutta gelişmiştir. Bunun böyle olduğunu anlayabilmek için karşılaştırmalı dinler tarihi metodunu Alevî ve Bektaşî kaynaklarına uygulamak ve o yöntemin ışığı altında bu kaynakların analizlerini yapmak yeterlidir. Meselâ, *Alevî ve Bektaşî nefesleri* çeşitli *velâyetnâmeler, Buyruk* vb. kaynakların bu yöntemle incelenmesi, bunlarda izleri ve görüntüleri mevcut *tenâsüh* (métempsycose), *hulûl* (incarnation), *Hak-Muhammed-Ali* kavramı gibi -çoğunlukla yabancı araştırıcıları yanıltan- temel inançlarla, *âyin-i cem, ikrar* ve *musâhiplik âyinleri,* Hızır ve Nevruz gelenekleri gibi temel kurumların, tamamiyle İslâm öncesi ve hârici dinî ve mistik kültürlerin eseri olduğunu çok açık bir şekilde göstermektedir;[11] bu yöntemle yapılmış olup, -Alevî

---

11 Bu nitelikte bir araştırma tarafımızdan doçentlik tezi olarak 1982'de hazırlanmış ve yayınlanmıştır (A. Yaşar Ocak, *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul 1983, Enderun Yayınları).

ve Sünni kökenli çoğu yazarların görmezden geldikleri yerli ve yabancı- bilimsel araştırmalar vardır.[12] İşte bu temel yaklaşım bilerek veya bilmeyerek reddedildiği içindir ki, yazarlarımızın çoğu olayın mâhiyetini gerçeğinden uzaklaştıran çalışmalar ortaya koymuşlardır.

2- Alevî ve Bektaşî inançlarının temelleri ve kökenleri hakkındaki tezler

Bu konudaki yanlış tezlerin temelinde, yukarda tartışmaya çalıştığımız yanlış yaklaşımın yattığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu konu yukarısıyla bağlantılıdır. Kitaplarda Alevî ve Bektaşî inançlarının kökenleri hakkındaki tezleri şu dört noktada toplayabiliriz:

a) Şîîlik tezi,
b) Şamanizm tezi,
c) Eski Orta Doğu ve Anadolu kültürleri tezi,
d) Senkretist tez.

Bunlardan birincisini bir ölçüde yukarda tartışmış sayılırız. Ancak burada işin bir başka yönünü ele almak gerekiyor. O da şudur: Bugün Alevîlik ve Bektaşîlik'te temel nitelikte gördüğümüz *Hz. Ali, Oniki İmam* ve *Kerbelâ Mâtemi* kültleri, dolayısıyla bunları vurgulayan *Alevî* adı, yukarda da belirttiğimiz gibi, adı o zamanlar Alevîlik olmayan, ama Türkler'e mahsus bir İslâm heterodoksisi olduğu kesin bulunan olayın başlangıcında yoktur. Bu Türk zümreleri birtakım sebeplerle 12. yüzyılın sonları ve 13. yüzyılda Anadolu'ya geldikleri zaman da bu durumda geldiler. Bunlar-

---

12 Bunlara örnek olarak, Alevîlik ve Bektaşîlik konusunun dünya çapında uzmanı olan Prof. Irène Mélikoff'un araştırmaları ile, özellikle İslâm öncesi devir Türk kültür tarihinin önde gelen uzmanlarından Jean-Paul Roux'nun ve antropolog Altan Gökalp'in kitap ve makalelerini zikretmemiz gerekir. I. Mélikoff'un bir tek makalesi hariç, yazarlarımızın hiçbirinin bu literatürü kullanmadıkları görülür.

dan bazıları belki Anadolu'ya gelmeden önce Horasan ve Hârezm gibi mıntakalarda kısmen İsmailî Şîîliğini, dolayısı ile bazı Şîî kültleri tanımış olabilirler. Ama bu yalnızca bir varsayım olup bilimsel olarak henüz ispatlanmamıştır.[13]

Bugün bazılarının yanlış olarak Alevîliğin başlangıcı saydıkları, ama onun Anadolu'daki tarihinde şüphesiz temel nitelikte bir yeri olan 1240'taki Babailer isyanına katılan heterodoks Türk zümreleri henüz daha Alevî motifleri tanıyıp özümsememişlerdi. Bunun böyle olduğu bilimsel olarak ispatlanmıştır.[14] O halde bugün Alevîlik ve Bektaşîliğin temel inançları arasında sayılan ve bu inanç sistemine bugünkü bildiğimiz yapı ve çehresini kazandıran bu Şîî motifler, ne zaman ve nasıl devreye girdi? Bir başka ifadeyle, bu heterodoks Türk İslâm'ı ne zaman *Alevîlik* haline dönüştü?

Bu dönüşümü simgeleyen büyük dönüm noktası, 15. yüzyılın son yıllarında başgösteren Hurûfî, fakat asıl Safevî propagandası oldu. O zamana kadar İran'da ne demografik, ne de siyasî ve dinî bakımdan üstünlüğü henüz eline geçirmemiş olan Oniki İmam Şîîliği, Türk tarihinin ve Erdebiloğulları'nın son derece dikkate değer şahsiyetlerinden biri olan Şah İsmail-i Safevî'nin dâhiyâne siyaseti sayesinde 16. yüzyıl başında İran'a hâkim oldu. O bu hâkimiyetini geniş ölçüde, kitaplarda hemen hiç sözü edilmeyen -belki çoğu Alevî ve Bektaşî kesiminin dahi bilmediği- Şah İsmail tarafından uygulanan geniş çaplı Sünnî katliamına borçludur.[15]

---

13 Bk. A. Yaşar Ocak, *Babaîler İsyanı*, İstanbul 1980, ss. 140-145.

14 Bk. Claude Cahen, "Le Problème du Shiisme dans l'Asie Mineure Turque Pré-ottomane", *le Shiisme Imamite*, Paris 1970, ss. 115-129. Bu yazı, Orta-Doğu'da İmamiye Şîîliği ile ilgili problemleri tartışmak üzere 1969 yılında Strasbourg Üniversitesi'nce düzenlenen uluslararası kollokyuma sunulan bildiriden ibaret olup Anadolu'da Şîîliğin mevcudiyeti meselesini yetki ile tartışmakta ve temelsiz spekülasyonlara set çekmektedir. Mutlaka okunması gerekir.

15 Bk. Hüseyin Mircâferî, *Şîîlik ve Safevî Şîîliği*, İstanbul 1972, s. 11. Yazarı bir İranlı olan bu küçük kitapçık, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Tarih

Şah İsmail'in mükemmel teşkilatçılığı ve yöntemleri sayesinde Oniki İmam Şîîliği, *halife* denilen propagandacı misyonerler aracılığıyla, Anadolu'nun yarı göçebe bir hayat sürdüren heterodoks Türkmen boyları arasında yayılmaya başladı.[16] Burada olayı doğru kavrayabilmek için, iki önemli noktanın gözden kaçırılmaması gerekir:

1. Oniki İmam Şîîliği, bilinen klâsik hüviyetiyle değil, heterodoks Türkmenler'in yukarda sıraladığımız tenâsüh, hulûl vb. temel inançlarına uyarlanmış bir biçimde -tabir caizse kavramların Şîî muhtevası boşaltılarak- propaganda edildi. Bu, mehdici (mesiyanik) bir propaganda idi.

2. 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Fatih Mehmed'in başlattığı merkeziyetçi yönetimin bir gereği olarak yerleşik hayata geçmeye zorlanan, ama buna bütün gücüyle direndikleri için baskı ve hattâ zulme mâruz kalan yarı göçebe Türkmenler, bu mehdici (mesiyanik) propagandadan etkilenmeye çoktan hazır idi. Çünkü onlar kendilerini Osmanlı yönetiminin zulmünden kurtaracak bir *mehdi* bekliyorlardı. Bu mehdi, Şah İsmail şeklinde zuhur etti.

İşte böylece Şah İsmail, *Divan*'ındaki pek çok nefeste açıkça görüleceği üzere,[17] Türkmenler'in inanç ve hayat tarzlarının yarattığı bu son derece uygun ortam içinde, bir yandan "zâlim Osmanlı yezidinden intikam almaya" mü-

---

Bölümü'nde yapılmış doktora tezinin bir bölümünden ibarettir. Burada Şah İsmail'in İran'da Safevî Devleti'ni kurma çabaları esnasında güttüğü dinî politika bütün detaylarıyla ve o döneme çağdaş olan İran kaynaklarına dayanarak anlatılmaktadır. Söz konusu Sünnî katliamı da burada bahis konusu edilmektedir.

16 Şah İsmail'in Anadolu'daki propagandası ve bu propagandanın muhtevası hakkında özellikle şu makaleye bakılmalıdır: Jean Aubin, "La Politique Religieuse des Safavides", *Le Shiisme Imamite*, ss. 225-244; ayrıca bk. Hanna Schrweide, "Der Sieg der Safaviden in Persien...", *Der Islam*, 41 (1965), ss. 95-200; Adel Allouche, *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict*, Berlin 1983, ss. 30-100.

17 Bu konuda öncelikle *Divan*'ın Tourkhan Gandjei tarafından yayınlanan baskısına bakmak gerekir (*Il Canzoniere di Şah İsmâil Hatâ'î*, Napoli 1959). S. Nüzhet baskısı bu bakımlardan eksiktir.

kemmel bir ideolojik araç halinde Kerbelâ mâtemi kültünü sokarken, öte yandan, ilâhlaştırılmış ve kendisiyle özdeşleştirilmiş bir Hz. Ali kültünü ve buna bağlı olarak Oniki İmam kültünü yerleştirmeyi başardı. İşte Türkmen heterodoksisi, *Alevîlik* şekline böyle dönüştü.

O, bir yandan da, -rivayetlere göre bizzat kendisinin yazdığı, yahut başkasına yazdırdığı- ünlü *Buyruk*, veya asıl adıyla *Behcetü'l-Esrar ve Menâkıbu'l-Ahrâr* isimli kitabıyla da halifeleri aracılığıyla Alevî toplumunun sosyal ve dinî organizasyonunu gerçekleştirdi. Bugün Alevî topluluklarının teşkilatlarının temeli buna dayanır.[18]

Şamanizm tezine gelince, Alevîliğin ve Bektaşîliğin temel inançlarının kökeni olarak bu tez, kronolojik olarak aslında en eskisidir ve Fuad Köprülü ve *Türk Yurdu* dergisinde yazan öteki araştırıcılar tarafından 1920'li yıllarda işlenmiştir. Bu tez, Şamanizm'in Türkler'in orijinal ve en eski dinleri olduğu varsayımına dayanmaktaydı. Oysa bugün yapılan araştırmalar, aslında bir büyü sisteminden başka bir şey olmayan ve Orta Asya'ya ancak 6. yüzyıldan sonra giren Şamanizm'in Türkler'in aslî ve en eski dinleri olmadığını ortaya çıkarmıştır.[19]

Şamanizm tezi, Köprülü'den sonra da uzun müddet devam etti ve meselâ Türkiye'de Alevîlik ve Bektaşîlik meselesini -yine milliyetçi bir perspektife dayalı olmakla birlikte- ilk defa bilimsel olarak inceleyen merhum Mehmet Eröz tarafından sürdürüldü.[20] Bu tezi ısrarla ileri sürenler, Türk-

---

18 Bk. Sefer Aytekin baskısı, Emek Basımevi, Ankara 1958.

19 Bu mesele üzerinde Mircea Eliade'ın *Le Chamanisme et les Techniques Archaiques de l'Extase* (Paris 1975, 4. bs.) isimli ünlü eseri ile, J.-P. Roux'nun *Revue d'Histoire des Religions*'daki muhtelif makalelerine ve *La Religion des Turcs et des Mongoles* (Paris 1984) adlı kitabına bakmak yeterlidir.

20 Mehmet Eröz, *Türkiye'de Alevîlik Bektaşîlik*, İstanbul 1977. Bu eserin ikinci basımı bu yıl Kültür Bakanlığı tarafından yapılmıştır. Meseleye bilimsel ve objektif bir açıdan yaklaşan merhum yazar, Türkiye'de Alevîlik ve Bektaşîlik meselesine tarafsız bir yaklaşım getirmeyi denemiş, olmakla beraber, mesele-

ler'in bilinebilen en eski inanç sistemleri olan Gök Tanrı kültü, Tabiat kültleri ve Atalar kültü ile, Şamanizm'i aynı şey zanneden araştırıcılar olmuştur. Bu yanılgıya, Şamanizm ile ilgili yerinde yapılmış araştırmaların sonuçlarını ilk defa sunan Radloff'un verdiği bilgiler sebebiyet vermiştir. Oysa Radloff, bize Şamanizın'in Orta Asya'daki eski Türk inançlarıyla bütünleşmiş 19. yüzyıldaki şeklini anlatmaktaydı.[21] Bugün Mircea Eliade ve Jean-Paul Roux'nun ve Vladimir Basilov'un araştırmalarından haberdar bulunanlar, meselenin esasına vakıftırlar.

Eski Orta Doğu ve Anadolu'nun payen kültürleri tezine gelince, bir iki yazar buna kısmen yer vermekle beraber, bu tez esasında, daha 1979'larda Alevîlik hakkında yazmaya başlayan İsmet Zeki Eyüboğlu tarafından ileri sürülmüş ve hâlâ da her konuda savunulmaktadır.[22] Bu teze göre, Alevîliğe ve Bektaşîliğe temelde ana yapısını kazandıran inançlar, eski putperest Orta Doğu ve bilhassa Anadolu halklarının mirası olan inançlardır. Alevî ve Bektaşî inançlarının kökeni açısından en az ötekileri kadar yanlış olan bu tez, Alevîlik ve Bektaşîliğin temeli olarak değil, ama bu senkretizm'deki ihmal edilmemesi gereken bir unsur olarak değer kazanabilir.

Bizim kanaatimizce, yukardan beri açıklamaya çalıştığımız şekilde, bu konuda en bilimsel ve geçerli tez, sonuncusu, yani, senkretist tezdir. Bunu ise yazarlardan yalnız ikisi benimsemiş görünüyor. Bizce Alevîlik ve Bektaşîliği yalnızca bu tez açıklayabilir. Çünkü Alevîlik ve Bektaşîliği doğuran Türk heterodoksisi, gerçekten de Orta Asya'daki eski Türk inançlarıyla başladı. Şamanizm ve Budizm ile mistik

---

yi yalnızca Şamanizm tabanında ele aldığı için bugün nisbeten eksik kalmaktadır.

21 Bk. W. Radloff, *Sibirya'dan*, çev. Ahmet Temir, İstanbul 1954-57, 2 cilt.

22 Bk. İ. Zeki Eyüboğlu, *Alevîlik-Sünnilik*, Istanbul 1979; aynı yazar, *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik*, İstanbul 1980.

bir niteliğe büründü. Zerdüştîlik ve Maniheizm ile beslendi. Yesevîlik ile İslâm'ın ve İslâm sûfiliğinin damgasını yedi. Buna Horasan Melâmetîliğinin Kalenderâne tavrı eklendi. Böylece Anadolu'ya gelindi. Néo-platonizm'in, eski Payen ve Hıristiyanlık dönemi yerel kültürlerin belli unsurlarıyla tanıştı. 15. yüzyılda İran Hurûfiliğinin, 16. yüzyıl başında Safevî Şîîliği'nin motifleriyle bildiğimiz çehresini kazandı. İşte çok kısa ve kaba hatlarıyla Alevîlik ve Bektaşîliğin inanç kökenlerinin gerçek hikâyesi budur.

3- Alevîlik ve Bektaşîliğin mâhiyeti ile ilgili tezler

Bu tezler,

a) Alevîlik ve Bektaşîlik laik, ulusal, demokratik bir inanç sistemidir,
b) Alevîlik ezilen halkın, Sünnîlik ezen yönetici kesimlerin inancıdır,
c) Alevîlik gerçek Şîîliktir. İran Şîîliği bunun yozlaşmış biçimidir,
d) Alevîlik ve Bektaşîlik, İslâm'ın Ehl-i Beyt sevgisini öne çıkarmış şeklidir,

tarzında dört ana noktada toplanabilir. Bunların ilk üçü Alevî ve Bektaşî, yahut laik eğilimli, sonuncusu ise Sünnî yazarların savundukları tezlerdir. Yukardan beri yaptığımız açıklamalar göz önüne alınırsa, bunların hiçbirinin ne tarihi ne de bilimsel gerçeği yansıttığı söylenemez. Çünkü bunların hiçbiri bilimsel yaklaşımların eseri olmayıp, yanlı ve ideolojik amaçlı tezlerdir.

Daha önce bir başka vesile ile de belirttiğimiz gibi, Alevîlik ve Bektaşîlik tarzında, uzun süreli bir senkretik inanç dünyası ve buna bağlı bir hayat tarzı oluşturmuş bir dinî sistemin laik olduğunu, hele sanki bir politik sistemmiş gi-

bi ulusal ve demokratik yapıya sahip bulunduğunu ileri sürebilmek için ya bu kavramların anlamını anakronik bir zihniyetle çarpıtmak gerekir. Dünyada hiçbir mezhep veya din tabiatı gereği laik olamayacağı, daha doğrusu laiklikle ilgisi bulunamayacağı gibi -çünkü laiklik kabaca dinin değil, demokratik sistemlerde devletlerin din olgusuna yaklaşımlarının adıdır. Musevîlik hariç hiçbir din ve mezhep ulusal değildir. Ancak her dinin veya mezhebin milletlere göre özelleşmiş karakterleri vardır. Aslında bu tezin amacı bellidir ve yazımızın başında açıkladığımız sebeplerle ilgilidir.

Alevîlik ve Bektaşîliğin ezilen halkın, Sünnîliğin ise ezen yöneticilerin din anlayışı olduğunu savunan tez ise, eğer tarihi, Alevîlik, Bektaşîliğin ve bir o kadar da Sünnîliğin mâhiyet ve tarihini bilmemekten kaynaklanmıyorsa, her halde yine sözünü ettiğimiz amaca yöneliktir. Böyle bir tezin ne ölçüde tutarlı olup bilimsel gerçeğe dayandığını, dünya müslümanları genelinde bilimsel istatistiklerle test etmek her zaman için mümkün olduğu gibi, yeterince vakıf olmak kaydıyla bizzat tarihin kendisi de bu tür bir iddiayı doğrulayacak en ufak bir veriye sahip değildir.

Özellikle Alevî kökenli yazarlar bu iddiayı Emevî dönemi ile 16. yüzyıl Osmanlı döneminin -hiç şüphesiz çok yüzeysel- gözlemine dayanarak ortaya atmaktadırlar. Ancak şunu unutmamalıdır ki, Emevî iktidarı tek başına Sünnîliği temsil etmediği gibi, bu iktidarın zulmüne uğrayanlar veya ona karşı çıkanlar yalnız Şîîler veya Peygamber sülâlesi değil, aynı zamanda Sünnî çevrelerdi.[23] Osmanlı dönemindeki olaylara gelince, merkezi yönetimin veya mahalli idarecilerin zaman zaman baskı ve zulmüne maruz kalanlar, yalnız

23 Emevîler'in, *Mevâlî* denilen Arap asıllı olmayan bütün Müslümanlara, Şîî, Sünnî demeden yaptıkları zulümler, bütün İslâm tarihinden bahseden eserlerde vardır. Herhangi birine bakılabilir.

Alevî olan Türkler değil, aynı zamanda Sünnî Türkler'di. Çünkü bu baskılar sonucu çıkan isyanlara, biraz aşağıda da değineceğimiz gibi, her iki kesimden insanların katıldığını biliyoruz. Bu söylediğimizi isbat edebilmek için biraz dikkatli ve yansız olarak tarih sayfalarını karıştırmak yeterlidir.[24] Bu meselede Alevî kökenli yazarların ayırdedemedikleri şey, filan veya falan devirdeki Sünnî iktidarların, meşrû veya gayri meşrû birtakım siyasî amaçlarla ortaya koydukları tavır ve davranışları, pür siyaset şeklinde değerlendirmek yerine, Sünnîlik'le özdeşleştirmektir. Bu ikisi ise çok farklı şeylerdir. Onların bu tutumlarının, yanlış kararlar sonucu, veya maksatlı suçlamalarla zanlıyı hapse yahut ölüme mahkûm eden hâkimin şahsında Hukuk bilimini mahkûm etmekten hiçbir farkı yoktur. Hatâ, ikisini özdeşleştirmekten kaynaklanmaktadır.

Üçüncü teze gelince, Şîîliğin ne inanç ne de tarih yönünü bilmemekten ileri gelen, bu yüzden bilimsel dayanağı bulunmayan bir iddiadır. Zaten bizim değerlendirmeye aldığımız kitapların yazarlarından biri hariç diğerlerinin hiçbiri, ne Şîîliği, ne de Sünnîliği -ele aldıkları daha pek çok meselede olduğu gibi- ciddî bir biçimde incelemek gereğini duymamışlardır. Bibliyografyalarına, dipnotlarına şöyle bir göz gezdirmek bunu ispata yeterlidir. Bu ise çok önemli bir eksikliktir; çünkü bugün için artık Şîîliğin ve Sünnîliğin muhtelif biçimlerinin tarihi çok iyi bilinmektedir.[25] Bu tari-

---

24 Msl. bk. Mustafa Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, İstanbul 1975, ss. 120-121.

25 Bu konuda pek çok eser ismi sıralanabilir. Fakat Türkçe yayınlar arasında özellikle şunlara bakmak gerekirdi: Ebu Cafer el Kummî, *Şîî İmamiye'nin İnanç Esasları*, çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1978; A. Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîîlik*, İstanbul 1979; E. Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, Ankara 1990, 4. bs.; aynı yazar, *İmamiye Şîası*, Ankara 1984; İhsan İlahî Zâhir, *Şîa'nın Kur'an, İmamet ve Takiyye Anlayışı*, çev. S. Hizmetli-H. Onat, Ankara 1984.

hi yetkiyle ortaya koyan yüzlerce bilimsel araştırmayı yok sayarak polemiğe ve spekülasyonlara sapmak, İran Şîîliği'nin yozlaşmış bir Şîîlik olduğunu iddia etmek, hiçbir mâzerete dayandırılamaz.

Alevîlik ve Bektaşîliğin, İslâmiyet'in yalnızca Ehl-i Beyt sevgisini öne çıkarmış bir biçimi olduğunu ileri süren Sünnî kökenli yazarların durumu da bizce aynı tutarsızlık örneğini sergilemektedir. Böyle bir tez, Alevîlik ve Bektaşîlik gibi bir olayı bu kadar basite indirgediği için tarihî gerçeğe ters düşer. Bu bakımdan kesinlikle tutarsızdır ve bilimsel dayanağı yoktur. Belki iyi niyetli, ama gerçekçi bir bilimsel tabana oturmayan bu tezin sahibi olan yazarların, bu yaklaşımlarıyla Alevîlik ve Bektaşîliği anlayıp anlatabilmelerinin, iddialarını kabul ettirebilmelerinin imkânsız olacağını, gerçeği kabullenmekten başka çıkar yol bulunmadığını artık görmek gerekir. Aksi halde mesele giderek daha kötü bir şekilde deformasyon ve istismar konusu olacaktır.

4- Alevîlik ve Bektaşîliğin niteliği ile ilgili tezler

Bu gruptaki tezler, Alevîlik ve Bektaşîliğin bir "toplumsal başkaldırı ideolojisi" olarak görülmesi şeklinde özetlenebilir. Nitekim kitaplardan ikisi, *Toplumsal Bir Başkaldırının Kısa Tarihçesi* (Cemal Şener) ve *Toplumsal Bir Başkaldırının İdeolojisi* (Atillâ Özkırımlı) şeklinde, bu tezlerini başlıklarıyla da yansıtmaktadırlar. Böyle bir başlık koymamakla beraber, kitaplarında bu tezi benimseyen başka yazarlar da vardır.

Bu tezler, Alevîliği inanç ve sosyal yapı temelinde bir bütün olarak tarihsel süreç içinde algılamayıp, yalnızca belli dönemlerde merkezî yönetimlere karşı vukübulan ayaklanma hareketlerine bakılarak ortaya atılmışlardır. Bu bakımdan gerçeği yansıtmamaktadırlar. Bu yazarların işledikleri

birkaç hatâ vardır ki, bize hak verdirecek niteliktedir. Bunların belki en ağırı, Şîîliğin ve Alevîliğin birbirine karıştırılması, Türk heterodoksisinin bir başkaldırı amacıyla değil, yukarda anlatmaya çalışıldığı üzere, tamamiyle sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel şartların tabii bir sonucu olarak doğduğunun unutulmasıdır.

Bu tezlerin sahiplerinin gözden kaçırdıkları bir diğer nokta da, Babaîler İsyanı, Şahkulu, Bozoklu Celal, Baba Zünnun vb., Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde meydana gelen ayaklanmaların, bir inanç veya ideoloji ayrılığından kaynaklanmayıp, merkezî yönetimlerle olan sosyal ve ekonomik çatışmalardan ortaya çıktıkları, ama inanç ve ideoloji ayrılıklarının bu ayaklanmaları yönlendirmede birer araç olarak kullanıldığıdır. Alevîliğin, yahut Türkmen heterodoksisinin bu ayaklanmalarda araç olarak kullanılmasıyla, bizzat bu ayaklanmalardan doğmuş olduklarını düşünmek çok farklı şeylerdir. Bu ayaklanmaların bir Alevîlik-Sünnîlik ayrılığı temelinde değil, sosyal bir çatışma temelinde cereyan ettiğinin anlaşılması için, şu iki noktayı göz önüne almak yeterlidir: 1) Bu ayaklanmalara katılanlar Sünnî halkla değil, merkezî yönetimin kuvvetleriyle çarpışmışlardır, 2) Bu ayaklanmalara katılanlar, yukarda da belirttiğimiz gibi, yalnız Alevî Türkler değil, aynı zamanda Sünnî köylü veya göçebe Türkler'di. XVI. yüzyıla ait *mühimme defterleri* bu söylediğimizi ispatlayacak verilerle doludur.

Eğer yazarlarımız, pek çok konuda olduğu gibi, bu konuda da olayları dikkatle inceleseler, dışarda ve içerde yayınlanmış ciddî bilimsel araştırmalara itibar etselerdi, bu gerçekleri farketmemeleri için hiçbir sebep yoktu. Kısaca özetleyecek olursak, Alevîlik bir başkaldırı ideolojisi hüviyetiyle değil, İslâm'ı kabul eden Türk zümreleri arasındaki yapısal farklılıklardan tabii olarak doğup gelişmiş bir

inanç sistemi hüviyetiyle tarih sahnesine çıkmıştır. Bu sebeple, Alevîliği sırf bir başkaldırı ideolojisi olarak tanımlamak, eğer amaçlı değilse, çok yanlış bir tutumdur. Hele Bektaşîlik daha teşekkül döneminden itibaren, 1826'ya gelinceye dek asla bir muhalefet ve başkaldırı ideolojisi olmamış, sürekli Osmanlı merkezî yönetiminin yanında yer alıp onun sağladığı imkânlardan Mevlevîlikle atbaşı yararlanmıştır.

5- Hacı Bektaş-ı Velî ve Bektaşîlikle ilgili tezler

Bizce bu mesele üzerindeki tezler de, özel maksatlı yorumlar hariç, metod yanlışlığı, bilgi eksikliği, kaynakların yeterince tanınmaması, veya tanınmış olsa bile, yeterince yararlanacak formasyona sahip bulunmamak gibi sebeplerden kaynaklanmaktadır. Bir kısmı Alevî ve Bektaşî, bir kısmı Sünnî kökenli, yahut her iki kesimin dışındaki bazı yazarlarca ileri sürülen ve hiçbiri bilimsel gerçeğe uymayan bu tezler şöyle sıralanabilir:

a) Hacı Bektaş-ı Velî bir devrimci başkaldırı lideridir,

b) Hacı Bektaş-ı Velî ve Bektaşîlik, Araplaşmış ve İranlılaşmış Sünnî kesime karşı Türk milliyetçiliğinin, kültürünün savunucusu ve koruyucusu olmuştur,

c) Hacı Bektaş, dinler ve inançlar üstü, savaştan değil barıştan yana bir sevgi adamı, bir hümanisttir,

d) Hacı Bektaş heterodoks değil, Sünnî bir şeyhtir; Bektaşîlik ise sonradan bozulmuştur.

Herhalde dünyada, tarihî şahsiyetlerinin ve olaylarının alabildiğince keyfî yorumlarla deforme edilip tanınmaz hale getirildiği, bu işin bazan akıl almaz boyutlara ulaşabildiği Türkiye gibi ülkelerin sayısı artık parmakla sayılacak kadar azalmıştır. İşte Türkiye'de -tıpkı Mevlânâ ve Yunus Emre ve benzerleri gibi- Hacı Bektaş-ı Velî ve Bektaşîlik de

bu deformasyondan alabileceği kadar payını almış ve almaktadır.

Aslında, Hacı Bektaş-ı Velî gibi, kendine kuvvetle bağlanılan ve inanılan şahsiyetlerin tarihî çehreleriyle, onlara inananların hâfızalarında yaşatılan, yüzyıllar boyu ilmik ilmik örülerek meydana getirilmiş efsânevî çehreleri birbirinden çok farklıdır. Bu reddi mümkün olmayan sosyolojik bir gerçektir. Nitekim tarihte yaşamış Hz. Ali ile, bugün milyonlarca Sünnî, Şiî, Alevî ve Bektaşî'nin inanç dünyalarında yaşayan Hz. Ali birbirinden çok farklıdır. Tabii ki bu inançlara saygı duymaktan başka bir şey yapılamaz. Yalnız bizim sözünü ettiğimiz deformasyon bu tür tabii deformasyon değil, ideolojik fanatizmden veya araştırıcılık ve bilim adamlığı adına birtakım özel amaçlar, menfaatler vs. uğruna yapılan, kasıtlı yahut cehaletten kaynaklanan deformasyonlardır. Bilim adamları, araştırıcılar, halkın inançlarına saygı göstermekle yükümlü olmakla beraber, bilimsel ve tarihî gerçekleri de, o saygı çerçevesini kırmadan ve kendi ideolojilerine kurban etmeden dürüstçe ortaya koymak zorundadırlar. Aksi halde gerçeğe ulaşmak imkânsız hale gelir. Bu sebeple, artık günümüz Türkiye'sinde de çeşitli inanç kesimlerinin yavaş yavaş bu bilimsel gerçeklere kulak vererek kendilerini yenilemeleri ve geliştirmeleri, geleneksel yapılarını ve kültürlerini hesaba çekmeleri şart olmuştur.

Oysa ele aldığımız kitapların çoğunda bu gerçeğe sırt çevrilmiş, Hacı Bektaş-ı Velî ve Bektaşîlik tanınmaz kılıklara sokulmuştur. Yukarda sıraladığımız dört tezin temelinde yatan hatâ, Hacı Bektaş Velî ile, onun vefatından iki asrı aşan bir süre sonra kurulan Bektaşîliği birbirine karıştırmak ve onu çağından, çevresinden, döneminin değer yargılarından soyutlayarak kendi çağımıza ve değer yargılarımıza göre anlamaya çalışmaktır. Bu büyük yanlış yalnız Hacı Bektaş-ı Velî konusunda değil, benzeri her şahsiyet ve konuda

işlenmektedir ki, kanaatimizce bunda cehâlet kadar, Türkiye'de yaşayan insanların kültürel kimlik konusundaki farklı tercihlerinin payı da büyüktür.

Bugün Hacı Bektaş-ı Velî hakkında -Sünnî, Alevî veya Bektaşî kesimleriyle- Türkiye'de Müslüman halkın inançları, fikir ve kanaatleri bellidir. Bunlar yüzyılların içinden süzüle süzüle ve belli ölçüde tabii bir deformasyona uğrayarak bugüne gelmiştir. Fakat meselenin bilimsel yönü farklıdır. Bu konudaki yanlışlar mâzur görülemez.

Aslına bakılırsa, bütün o dönemde yaşamış çoğu şahsiyetler gibi, Hacı Bektaş-ı Velî de problemlidir. Bunun sebebi, onun yaşadığı devirden ve çevresinden hemen hiçbir kaynağın, hattâ sufi kaynakların bile kendisinden bahsetmemiş olmasıdır. Bunun ise bilimsel olarak tek bir anlamı vardır: Hacı Bektaş-ı Velî, yaşadığı devirde kendi çevresinin dışında pek tanınmamıştır. Bize ondan bahseden en eski kaynaklar, 14. yüzyılın ortalarına doğru yazılmış bulunan Eflâkî'nin eseri ile, Hacı Bektaş'ın şeyhi Baba İlyas'ın dip torunu Elvan Çelebi'nin *menâkıbnâmesi*dir.[26] Bunlarda ise ancak birkaç satırlık bilgi vardır. Bugün herkesin dayanmak ve yetinmek zorunda kaldığı ünlü *Velâyetnâme*, Hacı Bektaş'ın vefatından en aşağı ikiyüz yıl sonra kaleme alınmış olup onu bütünüyle anlatan tek kaynak durumundadır.[27] Bir de bunlara ilâve olarak, belki onun hakkında çoğu doğru bilgileri veren, Âşıkpaşazâde'nin *tarihi*ni anmalıyız.[28] İşte

---

26 Ahmed Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul 1959-1961, 2 cilt: Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye ve Menâsıbu'l-Ünsiyye* (Baba İlyas-ı Horasanî Sülâlesinin Menkabevî Tarihi), yay: İsmail E. Erünsal- A. Yaşar Ocak, İstanbul 1984.

27 Bu önemli kaynağın ne yazık ki bilimsel bir neşri yoktur. Şimdilik şunlara bakılmalıdır: *Menâkib-i Hünkâr Hacı Bektaş Velî (Velâyetnâme)*, sadeleştirilmiş bs: A. Gölpınarlı, İstanbul 1958; *Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi*, yay: Bedri Noyan, Aydın 1986.

28 *Âşıkpaşazâde Tarihi*, yay: Âlî Bey, Istanbul 1332.

elimizdeki bütün kaynaklarımız şimdilik bunlardan ibarettir. Zaten Hacı Bektaş'ı Hacı Bektaş yapan onu unutulmaktan çıkarıp üne kavuşturan gerçekte, aşağıda sözünü edeceğimiz Abdal Musa'dır.[29] Dolayısıyla Hacı Bektaş ününü 14. yüzyılda yaşamış Abdal Musa'ya borçludur.

Durum bu olunca, bu tezler nasıl ortaya atılır, bu kadar spekülasyon neye dayanarak nasıl yapılır? Yazarlar hangi bilimsel ve tarihî verilerden hareketle onu "devrimci bir başkaldırı lideri", "sevgi ve barıştan yana dinler üstü bir hümanist filozof", "Türk kültürünü Arap ve Fars boyunduruğundan kurtaran şuurlu bir milliyetçi ideolog" gibi, birbiriyle taban tabana zıt kimliklerle takdim etmektedirler? şeklindeki sorular birbirini kovalıyor. Üstelik bir başka grup yazar da, eldeki bütün tarihî verileri bir kalemde çöpe atıp Hacı Bektaş'tan çağının büyük bir âlimi ve mutasavvıfı olan Sünnî bir şeyh portresi çıkarıyor. Bu portre, Hacı Bektaş gibi heterodoks bir Türkmen şeyhinin kaleminden çıkması zor kabul edilir ve ona aidiyeti kesinlikle ispatlanmamış bulunan *Makalât*'a ve son yıllarda büyük bir keşif gibi sunulan *Şerh-i Besmele* isimli, kesinlikle ona ait olmayan bir kitaptan çıkarılıyor.[30]

---

29 Abdal Musa hakkında bugüne kadar yayınlanmış en yetkin yazı F. Köprülü'nün makalesidir (bk. "Abdal Musa", tamamlayarak yayınlayan: O. Köprülü, *Türk Kültürü*, sayı: 124, sene: 1973.

30 Bk. *Hacı Bektaş Velî- Makalât*, yay: Esat Coşan, İstanbul 1986; *Şerh-i Besmele*, yay: Rüştü Şardağ, İzmir 1985. Eskiden beri Hacı Bektaş'a ait olduğu söylenen *Makalât*'ın yayınlayıcısı Esat Coşan, bu eserin gerçekten ona ait olup olmadığı konusunu tartışmamış ve bunu araştırmaya dahi gerek görmemiştir. Oysa tasavvuf tarihinde bu türden, genellikle müridlere basit tarikat ve tasavvuf bilgileri verme amacını taşıyan eserlere rastlanmakta, bunlar çoğu zaman müridlerin şeyhlerinin bir araya topladığı sözlerinden (Makalât= Sözler) ibaret bulunmaktadır. Bu bakımdan sıhhatleri her zaman tartışma götürür. Diğer *Şerh-i Besmele*'ye gelince, bu daha da şüphe çeker niteliktedir. Çünkü bu eserin hiçbir yerinde Hacı Bektaş'ın olduğunu gösteren ufak bir işaret yoktur. Rüştü Şardağ da, tıpkı *Makalât* yayınlayıcısının yaptığı gibi, meseleyi tartışmadan ve hiçbir geçerli sebep göstermeden eseri Hacı Bektaş'a maletmektedir. Gerekçesi

Hacı Bektaş-ı Velî'yi bize böyle çok farklı kimliklerle sunan ve Bektaşîliği de aynı tutarsızlıklara kurban eden yazarların bizce en büyük eksiklikleri, formasyon yetersizliği sebebiyle, dönemin Anadolu'sunun siyasî, sosyo-ekonomik, kültürel ve dinî-tasavvufî yapısını ve tarihini iyi bilmemelerinden veya değerlendirememelerinden kaynaklanmaktadır. Bu yazarlar bu sebeple Hacı Bektaş'ın kimlik ve şahsiyetini doğru teşhis edememişlerdir. Bu tutarsızlık, yıllardan beri Türkiye'de sürüp gitmektedir.

Oysa tarihte yaşamış Hacı Bektaş-ı Velî'nin ileri sürülen bu tezlerle uzak yakın en ufak bir ilişkisi yoktur, olamazdı. O çok muhtemel olarak, kim olduğu açık seçik belli olan Baba İlyas-ı Horasânî'nin çevresine intisap etmiş, ama kardeşi Menteş'in tersine, onun hazırladığı 1240 isyanına sırf tasvip etmediği için katılmamış bir Vefâî-Haydarî şeyhi idi. İsyanı takiben başlatılan kıyımdan kurtulabilmek için izini kaybettirmiş, sonra Moğollor Anadolu'ya geldikleri zaman, Sulucakaraöyük'te, heterodoks bir Türkmen boyu olan Çepni boyu içinde yeniden ortaya çıkmıştı. Orada kurduğu zâviyesinde, dünyaya düzen vermek gibi bir iddiaya sahip olmaksızın sûfiyâne bir hayat sürdü ve öldü. İşte sözünü ettiğimiz kaynakların sağlam bir tarih metoduyla analizinden çıkan bugünkü bilimsel sonuç budur. Bu sonuç, ancak yeni veriler ele geçtiği takdirde değişebilir. Hacı Bektaş-ı Velî'nin tasavvufî kimliğini ve misyonunu anlayabilmek için, o dönem Anadolu'sunda popüler sûfî çevrelere hâkim olan Kalenderiye akımını, Horasan Melâmetî geleneğine dayanan bu akımın içerisinde yer alan Yesevîlik, Vefâîlik, Haydarîlik vb. sûfî teşekkülleri çok iyi tanıyabilmek gere-

---

de -yalnız ve yalnız- *Makalât* ile bir arada ciltlenmiş bulunmasıdır. Bu çürük gerekçelerle nasıl bu tür iddialar ortaya atılır, insanlar nasıl bunları tartışmadan ve üzerinde düşünmeden kullanırlar, doğrusu Türkiye'de anlamak gerçekten giderek zorlaşmaktadır.

kir. Oysa yazarların hiçbirinin bu analizi yaptıklarına eserlerinde rastlamıyoruz.

O halde Hacı Bektaş-ı Velî'nin bugünkü şöhreti nereden kaynaklanıyor? Bektaşîlik'le ilgisi nedir? (Yahut Bektaşîliğin onunla ne alâkası var?) Bektaşîlik nasıl bir tarikattır?

İşte yazarlarımızın ciddî bir şekilde sorgulamadıkları temel meselelerden biri de budur. Bu meselelerin çözümünde ana hareket noktası Abdal Musa'dır. 14. yüzyıl başlarında Hacı Bektaş Zâviye'sinde yetişen bu Haydarî şeyhi, o zamanlar diğer meslektaşlarının da yaptığı gibi, gelecek vâdeden Osmanlı topraklarına gitti. Orada, Osmanlı gazileriyle birlikte ve müridleri yanında olduğu halde savaşlara katıldı. Alevî ve Bektaşî kökenli yazarlarımızın iddialarının aksine, bu tarihlerde henüz ne Alevîlik, ne de Bektaşîlik tarikatı söz konusu olmadığı için, tıpkı Hacı Bektaş-ı Velî gibi birer Haydarî şeyhi (yahut zamanın ifadesiyle *Rum Abdalı*)'inden başka bir şey olmayan bu insanları Alevî ve Bektaşî terimleriyle nitelemek tarihî olguya ters düşer. Abdal Musa ve çevresindekiler, belirttiğimiz faaliyetleri esnâsında, Türkiye din ve tasavvuf tarihinin en mühim olaylarından birini meydana getirdiler: Hacı Bektaş Kültü'nü Osmanlı topraklarında, yönetici çevreler, diğer Rum Abdalları zümreleri ve halk arasında ve özellikle de birlikte savaştıkları Osmanlı Gazileri arasında tanıttılar ve yaymaya başladılar. Bir başka ifadeyle Hacı Bektaş-ı Velî, vefatından elli-altmış yıl sonra Abdal Musa sâyesinde yeniden hayat buldu ve bizim tanıdığımız Hacı Bektaş haline gelmeye başladı. İşte ünlü *Velâyetnâme*'nin tasvir ettiği Hacı Bektaş-ı Velî, esas olarak bu dönemin ürünüdür.

Halbuki bu sıralarda yine Osmanlı topraklarında Geyikli Baba ve benzerlerinn temsil ettiği Baba İlyas kültü, belki 1240 isyanının siyasî nitelikli şâibesinin tatsız hâtırasını yansıttığı için, *Rum Abdalları* denilen Kalenderî-Haydarî

dervişleri arasında giderek itibarını yitirdi ve yerini Hacı Bektaş Kültü'ne bıraktı. 15. yüzyıl sonlarına gelindiğinde, artık Vefâîliği ve Yesevîliği kendi içinde eriten *Rum Abdalları* (Kalenderîler ve Hayderîler) arasında bir tek kült hâkimdi: Hacı Bektaş Kültü.

İşte Bektaşîlik 16. yüzyıl başında Balım Sultan tarafından Kalenderî-Hayderî esaslara göre düzenlenerek bir tarikat şeklinde resmen tarih sahnesine çıkarılırken, temeli Abdal Musa tarafından atılan, ikiyüz yıla yakın bir geçmişi olan Hacı Bektaş Kültü'ne dayandı ve adını ondan aldı. Bu bakımdan Bektaşîlik tarihinde Abdal Musa'nın yeri sanıldığından çok daha önemlidir. Onun için, Bektaşîliği, "bozulmadan önceki dönem", "bozulma dönemi" şeklinde ikiye ayıran bir yaklaşımla ele almanın hiçbir bilimsel yanı yoktur; zira Bektaşîlik ne idiyse odur. "Balım Sultan önceden Sünnî olan Bektaşîliği, bu yolundan sapıtmıştır" gibi tarihe ve bilimsel gerçeğe taban tabana zıt görüşlerin hiçbir kıymeti olamaz. O yalnızca mevcudu düzenleyerek bir tarikat haline getirmiştir. Aksi halde onun tek başına nasıl olup da Sünnî bir tarikatı gayri Sünnî hale getirebildiğinin açıklamasını, yapmak çok zorlaşır.

E) SONUÇ

Şimdi bütün yazdıklarımızdan bir sonuca gitmek gerekirse, şunu hiçbir yapay alçakgönüllülük gösterisine lüzum bırakmadan söylememiz gerktiğine inanıyoruz: 1990 yılında (aslında 1989 da bize göre farklı olmamıştır, 1991 de farklı olacağa benzememektedir) Alevîlik ve Bektaşîlik üstüne yapılan yayınların büyük bir kısmı -yazarı hangi kökenden olursa olsun- yetersiz kalemlerden çıkmıştır. Bir kısmı ise bazı ideoloji ve demagojilerin kurbanıdır. Bu yüzden bu yayınların tamamına yakınının, Alevîlik ve Bektaşîlik gibi

Türkiye'nin sosyal ve kültürel açıdan son derece önemli ve o ölçüde kompleks bir meselesini doğru olarak gündeme getirmediklerini söylemek, kesinlikle kendini beğenmişlik sayılmamalıdır. Üstelik, günümüzde ve gelecekte, iyi bir bilimsel donanıma sahip olmayan araştırıcıların doğruya ulu-şabilme yolları biraz daha engellenmiştir*. Bu yüzden Alevîlik ve Bektaşîlik meselesi, yeterli bilimsel hazırlığa sahip, önyargısız gerçek bilim adamlarını ve araştırıcılarını beklemektedir.

(*) 1991'de yayımlanmış olup 1990 yılında çıkan kitapların bir eleştirisini deneyen bu yazıdaki kanaatlerimizin, 1991-1996 arasında yayımlanan kitapların pek çoğu için de geçerli olduğunu üzülerek belirtelim.

Türkiye'de Aleviliğin Sosyo-Kültürel Problemleri Üzerine Bir Yaklaşım Denemesi ve Bazı Düşünceler*

Türkiye'nin son on yılda hızlı bir şekilde, müsbet ve menfi taraflarıyla her bakımdan önemli bir değişim süreci yaşamakta olduğu, tarihinin belki hiçbir döneminde bu kadar kısa zamanda bu kadar belirgin bir değişim içine girmediği, içerden olduğu kadar dışardan da dikkatleri çekecek ölçüde bugün açık seçik görünmektedir. Aslında sosyolojik açıdan bakıldığında, son on yılda vuku bulduğunu söylediğimiz bu hızlı değişimin, gerçekte Türkiye'de 1950'li yıllarda başlayan sosyo-ekonomik yapılanmanın ve buna paralel olarak ortaya çıkan şehirleşme olgusunun belli şartlar sebebiyle 1980'li yıllarda ortaya çıkan sonuçlarından başka bir şey olmadığını söylemek, yanlış olmaz sanıyoruz.

1950'li yıllarda başlayan bu sürecin 1980'li yıllarda hızlanmasını sağlayan sebeplerin başında, Türkiye'nin kendi iç gelişmeleri söz konusu olabileceği gibi, bu yıllarda dünyada

(*) Bu yazı, *Cem*, Aralık 1993, sayı: 31, ss. 19-22'de ve *I. Akdeniz Yöresi Türk Toplulukları Sosyo-Kültürel Yapısı (TAHTACILAR) Sempozyumu Bildirileri*, (Antalya, 26-27 Nisan 1993), Kültür Bakanlığı, Ankara 1995, ss. 149-156'de yayımlanan bildirinin genişletilmiş biçimidir.

oluşmaya başlayan yeni siyasi ve ekonomik yapılanmaların ister istemez Türkiye'yi de etki alanının içine almasını gösterebiliriz. O yıllara kadar kapalı bir devlet ve toplum yapısı oluşturan Türkiye'nin artık bu yapısından kurtulup kabuğunu kırarak hızlı bir şekilde dünyaya ve yeni gelişmelere açılan bir ülke durumuna gelmesidir ki, ekonomik alanda liberalleşmeye paralel olarak siyasi ve kültürel alanda da önemli bir ölçüde liberalleşmeyi ve demokratikleşmeyi başlatmasıdır. Bu hızlı değişim süreci, iktisadi ve siyasi alanlarda olduğu kadar, bunlarla paralel ve sımsıkı bağlantılı bir şekilde, sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel alanlarda da daha önce gündemde olmayan bazı meseleleri gündeme getirmiş, bunların gerek siyasi platformlarda, gerekse basında, kamuoyunda ve bilim çevrelerinde tartışılmaya başlanması sonucunu doğurmuştur.

Bunun arkasından, Cumhuriyet rejiminin imparatorluk döneminden devraldığı ve altmış küsur yıldır "devletin bekası, vatanın ve milletin bölünmezliği" adına tartışmaktan kaçındığı pek çok mesele, Türkiye'nin gündemine girmiştir. Bunlardan çok önemli iki tanesi, Türkiye'nin etnik ve dinî yapısının ortaya koyduğu *Kürt meselesi* ve *Alevîlik meselesi*dir. Biz burada ikincisinden söz etmeye çalışacağız. Nitekim Alevîlik meselesi üç beş yıldan beridir de siyaset çevrelerinde, basında, kamuoyunda tartışılmaktadır. Son zamanlarda üniversitelerin sosyal ve beşeri bilimlerle ilgili bazı bölümleri de bu konuya eğilmiş görünüyorlar.

Bu tartışmalar son birkaç yıldan beri, özellikle Alevî kesime mensup çeşitli çevrelerden gelen ve farklı eğilimleri temsil eden değişik meslek ve formasyonlara sahip aydınlar, bilim adamları ve yazarlar tarafından Türkiye içinde ve dışında yayınlanan birtakım dergi ve kitaplarla, kurulan Alevî-Bektaşî kültür dernekleri ve federasyonlarıyla iyice canlanmış görünüyor. Hatta bu tartışmalara, şimdiye kadar

bu meseleye ilgi duymayan, yahut da soğuk bakan Diyanet İşleri Başkanlığı ile, Sünnî kesime mensup bazı çevreler, bilim adamları da katılmak zorunda kaldılar. Bütün bu tartışmalar, yapılan yayınlar -pek azı müstesna, Alevîliğin neredeyse hiç tanınmadığını, hatta Alevî kökenli çoğu yazarlar tarafından bile asıl çehresiyle bilinmediğini ortaya koydu. Bunun bizce en açık göstergesi, bugüne kadar Alevî veya Sünnî çevrelerce yapılan yayınların, düzenlenen toplantıların çoğunluğunun ortaya atıp savunduğu, bilimsel açıdan yanlış birtakım perspektifler, yaklaşımlar ve tezlerdir, ki bugün Türkiye'de Aleviliğin kendi içinde çok önemli ve ciddî problemlerle karşı karşıya bulunduğunu bize göstermektedir. Bu bize göre, son on yıldan beridir Türkiye'de az çok sağlanan bir serbestlik ortamında birdenbire önü açılan Alevîliğin, bu serbestliğe hazır olmadan, biraz beklenmedik bir biçimde modernizmle karşı karşıya gelmesinin sonucuydu ve Alevîliğin buna hiç hazır olmayan kapalı geleneksel yapısı, kanaatimizce şimdi bu şoku yaşamaktadır. Biz, sözünü ettiğimiz problemlerin, yalnızca Alevîliğe mahsus olduğunu ileri sürmüyor, aksine bunların, Türkiye genelinde başlayan değişim sürecinin tabii bir uzantısı olduğunu, bu sebeple aynı türden problemlerin Türkiye'nin Sünnî kesimi önünde de yığıldığını düşünüyoruz.

İşte biz burada Alevîliğin karşı karşıya bulunduğu sosyo-kültürel birtakım problemleri doğru bir zeminde tartışabilmek için, evvelâ Alevîlik meselesini nasıl bir perspektife oturtmak gerektiği konusunda kendi yaklaşımımızı ortaya koymak istiyoruz. Önce hemen şunu belirtelim ki, *Alevîlik meselesi bizim için sırf bir bilimsel ve kültürel araştırma konusu olmaktan çok ötede, bugünün ve geleceğin Türkiyesi için, Türkiye'de yaşayanlar için, son derece hayati bir önem arzetmektedir. Bu sebeple*

1) Konunun mutlaka, sübjektif, spekülatif ve her türlü

mezhep ve ideoloji taassubu veya siyasi çıkarların yönlendirdiği yaklaşımlardan olabildiğince uzak tutulmasının şart olduğuna,

2) Mutlaka ve mutlaka bilimsel yöntemlerle ve çok iyi bir bilimsel hazırlıkla ele alınıp araştırılmasının ve tartışılmasının yüzde yüz gerekliliğine,

3) Türkiye içinden ve dışından şu veya bu görünümde vukû bulan her türlü siyasî ve bilimsel kılıklı manipülasyonlara karşı çok dikkatli ve bilgili olmanın vazgeçilmez ön şart olduğuna inanıyoruz.

Yaklaşık 1989'dan beri bu mesele üzerinde değişik çevreler tarafından Alevîlik üzerine yapılan yayınların büyük bir kısmı, bizim bu endişemizin maalesef yersiz olmadığını göstermektedir (bu konudaki bir değerlendirmemiz için bu kitabın içinde yer alan "*Alevîlik ve Bektaşîlik hakkındaki son yayınlar üzerine genel bir değerlendirme*" isimli yazıya bk.).

Alevîlik meselesini yukarda sözünü ettiğimiz, Türkiye'nin 1950'li ve özellikle 1980'li yıllardan beri sergilediği siyasi ve sosyo-ekonomik genel değişim sürecinin dışında tek başına ele almanın, bizi daha başlangıçta yanlış yola sokacağına inanıyoruz. Çünkü Alevîlik meselesi, işte bu genel çerçeve içinde halkın kendi kültür kökenlerinin temellerinden biri olan din olgusunu, kısaca İslâm'ı, dayatan modernizm karşısında yeniden gözden geçirmeye yönelmesi, bir anlamda yeniden keşfetmesi olayının birbirine paralel iki yanından birini teşkil eder. Öteki yanı Sünnî İslâm cephesinde görülen 1950 sonrası başlayan ve 1980 sonrası hızlanan gelişmelerdir. Başka bir ifadeyle, Alevîlik meselesi, bir yandan 1950 sonrası şehirleşmeyle başlayan ve son on yılda dünyadaki yeni değişim rüzgârlarının etkisiyle hareket eden Alevî kesimin kendi kimliğini keşfetme çabasının, diğer yandan da Sünnî kesime mensup sınırlı ve belirli çevrelerce 1979 İran İslâm İhtilali'nin kazandırdığı

ivme ile İslâm'ın radikal veya fondamantalist bir söylem kazanmasına gösterilen tepkinin bir sonucu olarak gündeme gelmiştir. *Burada çok önemli ve o ölçüde temel bir gerçeğin altını çizmek ve daima göz önünde bulundurmak gerekir ki, o da şudur: Demin sözünü ettiğimiz sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel değişimin sonucu olarak Türkiye'de halk ve aydınlar seviyesinde İslâm'ı yeniden keşfedip anlamaya ve yaşamaya yönelik kültürel ve bilimsel çabalarla, İslâm'ı yalnızca siyasi bir ideoloji haline dönüştürerek bir baskı aracı olarak kullanmak isteyen gerçek anlamda radikal çevrelerin faaliyetlerini, özenle birbirinden ayırmak ve ona göre hareket etmek gerekir. Bu, Türkiye'de olup bitmekte olanları doğru teşhis edebilmek, doğru anlayıp değerlendirebilmek ve ona göre tavır alabilmek bakımından çok ciddi ve hayati bir nüanstır. Bunun mutlaka farkına varmak icap eder.*

Öyle sanıyoruz ki, işte şu kaba çizgilerle belirlemeye çalıştığımız genel perspektif içinde ele alındığı zaman, Türkiye'de Alevîliğin ve Alevî toplumunun, bugünkü durumu itibariyle çok ciddi birtakım siyasi, sosyo-ekonomik ve özellikle de sosyo-kültürel problemlerle iç içe bulunduğunu görmemek mümkün değildir. Burada bir kere daha tekrar edelim ki, benzer problemler, Türkiye'deki Sünnî kesim için de aynen söz konusudur. Çünkü her ikisi de yukarda işaret etmeye çalıştığımız tek bir olayın iki yüzüdür.

Alevîliğin ve Alevî toplumunun günümüzde iç içe bulunduğu, apayrı bir konu teşkil eden siyasi ve sosyo-ekonomik problemler burada bizi ilgilendirmiyor. Asıl konumuzu oluşturan sosyo-kültürel problemler ise Alevîliğin, bugünün dünyasındaki ve onun her zamankinden daha çok bir parçası olan Türkiye'deki yerini sağlıklı olarak teşhis edebilmek ve böylece kendi varlığını sağlıklı bir biçimde sürdürebilmek açısından mutlaka doğru teşhis konularak halledilmesi gereken problemlerdir. Bunları, birbiriyle sımsıkı

bağlantılı bir şekilde şu iki kategoride mütâlâa etmek mümkündür:

1) *Alevîliğin tarihî geçmişi ile ilgili olan problemler*

Bununla Türkiye'de Alevîlik'le ilgili olarak hem Alevîler'in bizzat kendilerini, hem Sünnî kesimi, hem de eğitim sektörünü doğrudan doğruya ilgilendiren ilk sıradaki problemleri kastediyoruz.

a. Bunların en başında Alevîliğin ne olduğunun, onu ortaya çıkaran tarihî ve sosyal şartların henüz doğru, tam ve yeterince bilinmemesi, hattâ hiç bilinmemesi geliyor. 1990 yılından beri yapılan yayınlar, bu konuda her iki kesimin de büyük bir karmaşa içinde bulunduğunu, hattâ bu kesimlerin her birinin de kendi içinde karmaşa yaşadığını gösterdi. Türkiye'de genellikle hâkim olan çarpık tarih anlayışı, çok tabii olarak bu meselede de ortaya çıkmaktadır.

b. Hilâfet meselesinde Hz. Ali'nin konumu, belki bundan da daha zor bir problem olan Hz. Ali'nin tarihsel ve dinî kimliği, onun şahsiyetinin Alevî zümrelerce nasıl, Sünnî kesimce nasıl anlaşıldığı, İslâm içinde nereye konulduğu henüz açık bir şekilde belirlenmemiştir. Bu sebeple bu kimliğin Sünnî kesimdeki Hz. Ali kavramıyla örtüşen veya ayrılan yanları kanaatimizce Türkiye'deki iki kesim arasında çok mühim bir mesele teşkil ediyor. Bu konuda yaşamakta olduğumuz büyük spekülatif kargaşa, bunu gösteriyor. Böylece, Hz. Ali'nin tarihsel kişiliği ile, Alevîlik inançlarındaki temel şahsiyet olarak temsil ettiği kişiliğin net bir şekilde ortaya konulması önem kazanıyor.

c. Ayrıca, Alevîliğe -hiç şüphesiz Şîîliğe de- belki tarih içinde en belirgin özelliğini veren bir *ıstırap kültü* niteliğindeki Kerbelâ mâtemi kültünün tarihsel temellerinin tesbiti

çok önemli bir durum arzediyor. Bu olayın artık modern tarih yöntemleri ile yeniden gözden geçirilmesi ve değerlendirilmesi gerekiyor. Türkiye'de Alevîler'le Sünnîlerin bu konuya yaklaşımlarındaki paralellikler veya ayrılıklar henüz netleşmemiştir. Bu sebeple bu acı hadisenin, Sünnîler'in Alevîler'in gözündeki konumlarının tesbitinde önemli bir yeri olduğunu düşünüyoruz. Dolayısıyla bu olayın bugün bilimsel tarih yöntemiyle ciddî bir şekilde ortaya konması ve değerlendirilmesi gerekecektir.

d. Belki en az bunun kadar, Alevîliğin Osmanlı tarihi içindeki mâcerası da, bugün Sünnî kesimle Alevî kesim arasındaki soğukluğun kaynaklarından biri olarak üzerinde çok ciddî bir biçimde düşünülmesi gereken bir problem teşkil ediyor. Alevî kesimi bugüne kadar bu meseleye, yaşadığı ıstırapların etkisiyle belki haklı olarak duygusal ve tepkisel bir biçimde yaklaştı ve Osmanlı'yı lânetledi. Günümüzde Alevî yazarların bu konudaki düşünceleri bu tesbitimizin bir göstergesidir. Bu konuda yapılan yayınlar, Osmanlı dönemine henüz soğukkanlı ve objektif yaklaşımlardan uzaktır. Kanaatimizce bu meselenin çözüm yolu ancak doğrudan doğruya dönemin orijinal kaynakları üstünde yapılacak bilimsel araştırmalardan geçer. Üstelik bu konuda Batı'da yapılan çok ciddî ve önemli araştırmalar da vardır. Alevî yazarların bunları dikkate almaları gerekir. "Alevî katliamı" meselesi, bu problemin en nazik ve üzerinde en çok spekülasyon yapılan konularından biridir.

Bu sayılan tarihsel konular, tarih içinde tarihsellikten inanç alanına intikal etmiş ve Alevîliğin inanç yapısında çok önemli bir yer işgal eder hale gelmiştir. Bununla beraber, bugün için bu meseleler bilimsel olarak değerlendirilmekten ve ortaya konulmaktan çok uzaktır ve geleneksel yargıların henüz hâkimiyetinden kurtulamamıştır.

2) *Alevîliğin kendi mahiyet, nitelik, inanç, kültür ve sosyal yapısı ve kurumlaşması ile alakalı bulunan problemler*

Bu gruptaki problemlerin temelinde bizce, uzun süre kısmen kapalı devre bir hayat sürmüş bulunan Alevî kesiminin geleneksel yapısında, yaklaşık bir otuz yıldan beri şehirleşme sürecine paralel olarak modernizm ile karşılaşmasının yarattığı sarsıntı yatmaktadır. Alevî kesiminin 1970'ler genç kuşağı, büyük ölçüde o zamanki siyasi-ideolojik yapılanmaların etkisiyle geleneksel Alevîliği de eski kuşak-yeni kuşak çatışmasına sürüklemiş, bir kısım gençler 1970'li yıllarda geleneksel inançlarını terketme durumuna gelmişlerdir. 1980'li yılların ortasına doğru bunların önemli bir kısmı kendi sosyal ve dinî tabanlarına yeniden dönüş yaptı. Bu dönüş, geleneksel yapı ve inançların modernizasyonu veya sımsıkı muhafazası yönünde olmak üzere, iki eğilim ortaya çıkardı. İşte şimdilerde bu süreç yaşanıyor. Bu, bizim ikinci grup olarak isimlendirdiğimiz aşağıdaki problemleri ortaya çıkardı:

a. Alevîliğin inanç esasları ve nitelikleri,

b. Ritüeller, yani âyin ve erkânların durumu,

c. Dedelik kurumu ve buna bağlı diğer kurum ve geleneklerin revizyonu,

d. Aleviliğin *İslâm* ve *Müslümanlık* içindeki, geçmişte, bugün ve gelecekteki yeri; Bu iki problem, Alevîliğin Sünnîlik ve Şîîlik karşısındaki konumu meselelerini gündeme getirdi. Bir kısım Alevîler, kendilerini Şîîliğin tamamiyle dışında gördüler ve onu Şerîatçılık olarak değerlendirdiler. Bu hiç şüphesiz, Şîîliğin tarihsel tanımından çok, 1979 İran İslâm İhtilâli'nin etkisiyle takınılan bir tavırdı.

e. Belki bugün hepsinden önemlisi, vaktiyle Ateizm'e geçen Alevî gençlerinin ve aydınlarının Alevîliğe taşıdığı bir problem olarak Alevîliğin Ateizm karşısındaki durumu; bu-

nunla bağlantılı olarak Alevîlik ve sol ideolojiler problemi.

Bizim şahsi kanaatimiz, ikinci grupta yer alanların çözümünün büyük ölçüde birinci gruptakilerin çözümüne bağlı olduğu merkezindedir. Çünkü bugünün Alevî toplumu kendi geçmişi, yani Türk ve Türkiye tarihinin bir parçası olan tarihini, tıpkı Sünnî kesim gibi, bilimsel bir temelde değil, hâlâ geleneksel ve cemaatçi bir gözle değerlendirmektedir. Bu sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel bir değişim ve dönüşümü yaşayan ve geleneksellikten modernizme geçiş sürecini henüz yaşamaya başlamış olan bir toplum için normal karşılanabilir. Fakat Alevî toplumu dayatan modernizm karşısında bu konumunu er geç terketmek zorunda olduğunu ve geçmiş ile sağlıklı bir hesaplaşmaya girip geleneksel değer yargılarını ve sosyo-kültürel yapısını köken taassubundan uzak bir şekilde analize tabi tutmak durumunda bulunduğunu görecektir. Aksi halde kanaatimizce ikinci gruptaki problemleri çözmeye kolay kolay muvaffak olamayacaktır. Aynı tarihsel muhasebe ve eleştiri işlemi, Sünnî kesim için de elzem ve eninde sonunda vazgeçilmez bir olgu olarak beklemektedir.

Bu belki, bir bütün olarak Türkiye'nin önündeki en zorlu ortak problemdir. Ancak bu hesaplaşma için yardımcı olacak yöntemler ve malzeme eskisinden çok daha elverişli durumdadır. İyi yetişmiş Alevî ve Sünnî kökenli bilim adamları, bu problemleri yakın işbirliği ile araştırıp çözümlemeye yardımcı olmalıdırlar. Eğer bu yapılabilirse, o zaman Alevîlik ve Alevî toplumu ikinci grup problemlerini çözmeye hazır vaziyete gelebilecektir. Çünkü Alevîliğin kendi tarihi ile olan bu sağlıklı hesaplaşması, ikinci grup problemlerin çözümü konusunda kendisine gereken sağlam ve doğru objektifleri sunacaktır.

Bu noktada çok önemli bir gerçeği unutmamak gerekiyor ki o da şudur: Bugün Türkiye'deki ve onun tabii bir uzantı-

sı olan Avrupa topraklarındaki Alevî toplumu, tıpkı Sünnî kesimde olduğu gibi, monolitik (tek parçalı) bir yapı oluşturmamaktadır. Bu çok parçalı yapı, Türkiye tarihinin yarattığı bir durumdur. Alevîlik tarihsel süreç içinde bölgelere göre birtakım özellikler kazanmış ve farklılaşmıştır. Bu farklı Alevîlik tarzları, gerçekte fevkalade bir kültürel zenginlik arzetmekle beraber, yukarıda da vurgulamaya çalışıldığı gibi, özellikle genç kuşak Alevîleri içinde birtakım dalgalanmalara ve geleneksel Alevîliğin tarihi çizgilerinden zaman zaman epeyce farklı ve tabii ki günümüz ideolojilerinden esinlenen çok çeşitli eğilimlere yönelmelerine sebep oluyor. Bu gözlemimizin yazılı belgeleri bugün Türkiye'de *Cem, Nefes, Kervan* (önceki adı *Kavga), Aşura, Pir Sultan Abdal* gibi; ve Batı Avrupa ülkeleri ile Avustralya'da, *Ehl-i Beyt, Kızıl Yol, Gerçek İlim, Fidan, Mürşid* vb. adını burada sayamayacağımız, çeşitli Alevî-Bektaşî dernek ve federasyonları tarafından yayınlanan dergiler ve kitaplardır. Bunlarda Alevîliğin bir din veya mezhep, yahut bir inanç sistemi değil, bir yaşam felsefesi veya ilerici devrimci bir eylem tarzı olduğundan gerçek İslâm olduğu görüşüne, yahut İslâm'ın Türkler'e has biçimi olduğundan İslâm'la uzak-yakın ilişkisi olmayan ateist bir felsefe olduğu tezine kadar geniş bir yelpazenin şekillendiği görülür.

Bu, aslında yukarıda işaret etmeye çalıştığımız muhasebe sürecinin başladığını gösteriyor. Bu arada çok önemli bir olgu daha ortaya çıkıyor: Alevî toplumunun bu geniş yelpazede yer alan bütün eğilimleri, bir tek söylemde anlaşıyorlar: Bu söylem Alevîliğin "demokratik, laik, Atatürkçü özgürlükçü, çağdaş" bir inanç sistemi ve Alevî toplumunun da bu çağdaş değerleri yüzyıllardan beri sergileyen, koruyan, savunan bir toplum olduğu söylemidir.

Alevî aydınların, gerçekte geniş ölçüde gnostik bir özellik sergileyen Vahdet-i Vücud'çu bir Tanrı anlayışına, dolayı-

sıyla çok güçlü bir tasavvufi karaktere sıkı sıkıya bağlı olan Alevîliğin tarihsel yapısı ve gelişim çizgisiyle ilgisi bulunmayan bu söylemi ısrarla dile getirip her fırsatta tekrar etmelerinin sebebini anlamak zor değildir. Bu sebep, bir bakıma da son on beş yıldan beridir yükselen (yanlış olarak İslâmî Fondamantalizm ile karıştırılan) İslâmî radikalizm akımıdır. Çünkü, Atatürk'ten devraldığı "çağdaş Batı toplumlarının seviyesine yükselmek ve Batı medeniyetine dahil olmak" idealinin bir sonucu olarak Avrupa Topluluğu'na girmek için uğraşan bir Türkiye'de, Alevî aydınlar Alevîliği hem içerde hem dışarda, yanlış olarak Sünnî İslâm içinden geliştiği sanılan ama gerçekte Pakistan, Mısır ve İran'daki birtakım İslâmî kılıklı siyasî fikir akımlarından gelişen radikal İslâmcılığa karşı kendisini bir emniyet süpabı olarak görmekte ve göstermek istemektedirler.

Üstelik Alevîliği bu şekilde algılayıp algılatmaya çalışan aydınlar ve yazarlar bu söylemle, kanaatimizce gerçekte, bir yandan Sünnîliğin laik, demokrat, özgürlükçü ve çağdaş olmadığını dolaylı yoldan vurgulamak suretiyle, imparatorluk dönemi başta olmak üzere, siyasi iktidarlar tarafından desteklenen Sünnîliğe karşı bir anlamda tarihi rövanş fırsatını ele geçirmiş olacaklarını, hatta olduklarını düşünürken, bir yandan da bugünün dünyasında paylaşılan bu evrensel değerleri Alevîliğe yüklemek suretiyle hem Kemalizme soğuk bakan Sünnî kesim üstünde Türkiye içinde avantajlı bir konuma kendilerini yerleştirmek istemekte, hem de modern dünyada kendilerine saygın bir yer edinmenin yolunun buralardan geçtiğini düşünmektedirler.

Aslında bu tezin gerçeği yansıtmadığını onu ileri sürenler de çok iyi bilmektedirler. Çünkü en azından şurası herkesçe malumdur ki, Alevîlik, bu kavramların ortaya çıkıp geliştiği 18.-20. yüzyıllardan çok önce vardı. Dinler tarihi, antropoloji ve sosyoloji bilenler şu gerçeği teslim ederler ki,

dinlerin, mezheplerin, inanç sistemlerinin bu kavramlarla ilgisi yoktur. Çünkü bu kavramlar, Batı Avrupa toplumlarının Yeniçağlardan itibaren başlayan ve 1789 Fransız İhtilali'ne, hatta 19. yüzyıla ve sonrasına uzanan çok çeşitli siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel bir değişim sonrası ortaya koydukları kavramlardır. Bugün bütün dünya bu evrensel değerlere katılmaktadır, Alevî toplumu da katılmaktadır. Türkiye'deki Sünnî toplumun büyük çoğunluğu da bu kavramları paylaşmaktadır. Ama bu, Alevîlik değildir.

Bu belirttiklerimiz tamamiyle kendi şahsi düşüncemiz olup tabii ki tartışılabilir. Ancak şu kadarını söyleyelim ki, Alevî aydınların sözünü ettiğimiz bu tutumu, Alevîliğin yukarda sıraladığımız problemlerini çözmeye kesinlikle yardımcı olmayacaktır. Çünkü Alevîliğin tarihsel gelişim süreci içinde ortaya koyduğu yapıyla uzaktan yakından ilgisi olmayan bir yaklaşımdır. Bizce Alevîlik bu problemlerini çözebilmek için, eğer kendisini İslâm'ın içine koyuyorsa -ki bize göre tarihsel gelişimi ve karakteristik yapısı da bunu gerektirmektedir ve Türk Müslümanlığı'nın birbirini tamamlayan iki yanından birisidir- ateizmle ve buna bağlı Marksist ideolojiyle muhasebesini yapmalı, yerini belirlemelidir. Eğer Alevîlik kendisini İslâm içine koymuyorsa -ki asıl büyük Alevî kitlesinin buna karşı olduğu inkâr edilmez bir gerçektir- o zaman İslâm'la hesaplaşmasını yapmalıdır.

Ayrıca Alevî aydınlar Alevîliğin gerçek İslâm olduğu tezini savunurken de, yalnız Türkiye şartlarını ve coğrafyasını göz önüne almamalı, bugün Alevî Müslümanların dışında, hiç de küçümsenmeyecek sayıda Şiî Müslümanın yaşadığını, hattâ bu ikisinin dışında başka mezheplere mensup Müslümanların da bulunduğunu asla unutmamalıdırlar. Alevîler Sünnî İslâm'la muhasebelerini yaparken, Emevîler devrinden Osmanlılar'ın sonuna kadar siyasi iktidarların bir politik araç olarak kullandıkları siyasallaşmış Sünnî İs-

lâm'la, daha doğrusu siyasi iktidarların Sünnî İslâm adına yürüttükleri siyasetle, Sünnîliğin birbirinden farklı şeyler olduğuna özenle dikkat etmelidirler. Bu, son derece nâzik ve gözden kaçırılmaması gereken bir noktadır. Bu noktaya dikkat edilmediği takdirde çok büyük yanlışlar yapılır ve yapılmaktadır. Çünkü, Sünnîliğin sözünü ettiğimiz bu uzun tarih süreci içinde siyasî iktidarlar tarafından nasıl politik bir araç olarak kullanıldığı tarihsel bir gerçekse, Fatımîler, Büveyhîler, kısmen İlhanlılar devrinde Şiîliğin, Safeviler devrinde de Alevîliğin aynı duruma getirildiği de o ölçüde tarihsel bir gerçektir. Bir kere daha vurgulayalım ki, burada özenle ayırdedilmesi gereken ince nokta, Sünnîlik, Şiîlik veya Alevîlik adına yapılan siyasetle halk arasında bir inanç sistemi ve hayat tarzı olarak yaşamakta olan Sünnîlik, Şiîlik veya Alevîliğin ayrı şeyler olduğudur.

Sonuç olarak şu noktaya varmak istiyoruz: Alevîlik kısaca ve ister istemez yetersiz bir şekilde dile getirmek durumunda olduğumuz veya yeterince dile getiremediğimiz problemlerini halletmek ve bugün ve geleceğin Türkiye'sinde sağlıklı yerini alabilmek için bize göre bugün iki şeyi mutlaka yapmak zorundadır:

1) Tarihine, bu tarihin ördüğü inanç sistemine ve bu sistemin yarattığı kültüre olan geleneksel yaklaşımını, modern bilimsel metotlarla bir eleştiri süzgecinden geçirmeli (aynı işlemi Sünnîler'in de mutlaka yapmaları şarttır),

2) Alevîlik kadar Sünnîliğin de Türk Müslümanlığının bir başka cephesini oluşturduğunu ve Türkiye'de Sünnîler'in de bulunduğunu unutmadan birlikte barış içinde yaşamanın yollarını onlarla birlikte aramalıdır. Bu yollar ise hiç şüphesiz spekülatif siyasî ve ideolojik yaklaşımlardan, köken taassubundan değil, bilimsel gerçeklerden, tarihini doğru dürüst ve gerçekçi olarak bilmekten geçer.

ALEVÎLİK PROBLEMİ VE TÜRKİYE*

Türkiye devletinin resmî ideolojisi Kemalizm'in, yetmiş yıllık hayat çizgisi göz önüne alınırsa, bu zaman içinde süregelen, iki temel endişe ile beraber yaşadığı görülür: İmparatorluk döneminden devralınan geleneksel yapıyla ilgili bu iki endişeden biri, kendi terminolojisiyle, *bölücülük*, yani *etnik ve mezhebî* farklılıkların vurgulanması, diğeri ise *irticâ* yani, bugün *gericilik* denilen, *İslâm*'ın yeniden canlanması idi. İş başına gelen siyasî iktidarların eğilimleri ne olursa olsun, yetmiş yıldır bu endişelerin gerçekleşmesine ancak polisiye tedbirlerle engel olunabilir sanıldı; ya çok sert, ya da tatlı sert tedbirlerle gelişmelere mani olunmaya çalışıldı. Bu süre boyunca hiçbir siyasî iktidar, bu endişelerin temelindeki etnik ve dînî yapıyı sosyolojik bir gözle analiz edip anlamaya çalışmadığı gibi, asıl işi bu olması gereken ilgili akademik çevreler de böyle bir yola pek girmediler. 1970'li ve özellikle 80'li yıllar, gerek 1950'lerden itibaren nisbî bir demokratikleşmenin yol açtığı sosyo-ekonomik değişimlerin,

(*) Bu yazı, *Cem Dergisi*, Sayı: 42, Kasım 1994, ss. 10-12'de yayımlanan makalenin yeniden düzenlenmiş biçimidir.

gerekse dış dünyadaki birtakım gelişmelerin etkisiyle, Türkiye'deki etnik ve dînî kimliklerin keşfedilmeye ve öne çıkartılmaya başladığı, dolayısıyla Cumhuriyet rejiminin bu iki endişesinin gerçekleşmeye yüz tuttuğu yıllar oldu.

1980'li yıllardan bu yana Türkiye'nin çok hızlı bir değişim süreci yaşamakta olduğunu, bu sürecin, ekonomiden siyasete, eğitimden kültüre çeşitli alanlarda pek çok problemi önümüze koyduğunu, siyasî iktidarların bunlar karşısında -bilgi yoksunluğu ve ciddiyetsizlik sebebiyle- çoğu zaman etkisiz kaldığını, kalıcı çözümler üretemediğini hep birlikte gördük. Eskiden telaffuz edilmesi bile tedirginlik yaratan etnik ve dînî problemlerin artık dayatması sonucu, yine eski bakış açısını terketmemekte ayak sürümekle beraber, devletin üst düzey yetkilileri dahi, bu problemlerin hiç olmazsa adını -zoraki de olsa- telaffuz etmeye başladılar. Daha dün bu problemlere bilimsel bir bakış açısı getirmeye çalışanların dahi ya *bölücü*, ya da *gerici* ilân edildiği Türkiye'de, artık "Kürt vatandaşlar"dan, "Alevî yurttaşlar"dan söz edilebiliyor. Bununla beraber, iş bu problemlere sağlıklı ve gerçekçi teşhisler koymaya, ciddî çözümler üretmeye gelince, resmî ideolojinin klâsik yaklaşımı, hâkimiyetin yine kendinde olduğunu hissettiriyor. Bu yaklaşım, çeşitli devlet organları veya siyaset çevreleriyle işbirliği içine giren bir kısım bilim adamlarınca şu veya bu sebeplerle destekleniyor ve yanlış politikaların üretilmesine yol açıyor.

Biz burada, çok önemli ve üzerinde ayrıca durulması gereken *İslâm* (Kemalist deyimle *irtica)* problemini bir tarafa bırakıp, etnik ve dinî kimlik (Kemalist deyimle *bölücülük)* probleminin -aslında *İslâmî kimlik* söz konusu olduğunda bir yanıyla *İslâm* problemiyle de çok yakından ilgisi bulunan- öteki yanıyla, yani Türkiye'de 1960'lardan beri başta siyaset çevreleri olmak üzere, çeşitli kesimlerce istismar edilen *Alevîlik problemi* üzerinde durmak istiyoruz.

* * *

Alevîlik bugün neden bir "problem"dir? Türk tarihinin kültürünün ve dinî inançlarının bir ürünü olan bu sosyal gerçeklik, nasıl olup da bugün bir problem haline gelmiş, yahut getirilmiştir? Şüphesiz bizim "Alevîlik problemi" ifadesinden kastımız, böyle bir sosyal gerçeklik olarak bizzat Alevîlik değildir. Ama bu sosyal gerçekliğin, devlet, devleti temsil eden çeşitli mekanizmalar, basın, Türkiye Müslümanlığının çoğunluğunu oluşturan Sünnî halk, siyasî çevreler ve iktidarlar, belli ideolojik kesimler, hattâ bizzat Alevîler'in kendileri tarafından algılanma ve değerlendirilme biçiminin yarattığı, kökünde toplumsal cehaletin yattığı bu karmaşayı biz "Alevîlik problemi" olarak isimlendiriyoruz.

Alevîlik probleminin halihazır durumunun, biri *tarihsel*, diğeri *aktüel* iki boyutu vardır. Tarihsel boyutunun, biri Türkler'in İslâm'ı kabule başladıkları yüzyıllara, diğeri İslâm tarihindeki ilk hilâfet tartışma ve mücadeleleri dönemine uzanan yine iki boyutu olduğu görülür. Aktüel boyutunun ise, aynı şekilde biri 16. yüzyıl Osmanlı devrinden, diğeri, Türkiye'de sol akımların güçlendiği 1960'lı yıllardan günümüze uzanan iki temeli olduğu hemen dikkati çeker.

Yukarda da vurgulandığı gibi, Alevîlik problemi, başta bizzat bu konudaki siyaseti üretme durumunda olması gereken devletin ilgili mekanizmaları olmak üzere, ne bizzat Alevî halk, ne Sünnî halk tarafından, ne de -çok az istisnayla- bu problemle uğraşan her iki kökene mensup bilim adamları ve aydınlar tarafından ne yazık ki bugüne kadar sağlıklı ve doğru bir biçimde algılanıp anlaşılmamıştır. Osmanlı İmparatorluğu zamanında uzunca bir süre belli ölçüde toplum dışı görülen Alevîliği, Cumhuriyet rejiminin de son zamanlara kadar görmezlikten geldiği bir vâkıadır. İşte bu görmezlikten gelme, 1960'lı yıllardan itibaren güçlenen

devrimci solun o yıllarda bu zümreyi keşfetmesi sonucunu doğurdu. Arkasından bazı siyasî çevreler Alevîliğin oy potansiyelini farkettiler. Böylece 1960'lı yıllardan itibaren Alevîlik, yukarda kısaca temas ettiğimiz şekilde bir problem olarak Türkiye'nin gündemine girdi. Bu girişle birlikte, tıpkı günümüzde *İslâm* ve *Kürt* problemlerinde olduğu gibi, ideolojik ve siyasî spekülasyonlar ve hattâ manipulasyonlar dönemi başladı. Bunlara ek olarak, köken taassupları, meseleye vukufsuzluk ve bilgisizlik, bazan bilerek çarpıtma ve siyasî çıkarların yarattığı karmaşa içinde Alevîlik problemi 1980'lerin son yıllarına kadar geldi. 1990'lar, Alevîlik probleminin daha bir görünür hal almaya başladığı yıllar oldu ve Alevîlik, bir Alevî yazarın deyimiyle, "kimliğini haykırmaya" başladı. Son beş altı yıldır Türkiye'de ve bazı Avrupa ülkelerinde âdeta patlama noktasına gelen yayınlarla bu kimlik haykırışı her taraftan iyice duyulur oldu. Kamuoyu, her zaman ve her konuda olduğu gibi, yine hazırlıksız ve bilgisiz bir şekilde bu problemle karşı karşıya geldi. Mesele hakkında bilgi sahibi olmak isteyenler, daha ziyade propaganda niteliğinde yayınlarla karşılaştılar.

Bu karmaşada sağduyulu ve bilimsel yaklaşımlar, gerçekçi teşhislerin sesi, ötekilerin arasında kayboldu ve devletin ilgili mercii olması gereken Diyanet teşkilâtı başta olmak üzere, aydınların, basının, ilgili akademik çevrelerin ve nihayet Sünnî halkın, hattâ bizzat Alevî halkın dahi tam anlamıyla derin bir bilgisizlik içinde olduğu görüldü. Son yıllarda Diyanet teşkilâtı ve birtakım ilgili devlet kurumları, bazı aydınlar ve üniversitelerin sosyal bilim dalları bir bilgilenme çabası içine girmiş görünüyorlarsa da bu, kesinlikle, problemin ehemmiyet ve nezaketinin gerektirdiği ciddî, objektif ve bilimsel bir çaba olmaktan ziyade, yüzeysel ve yetersiz bir gayret gibi görünüyor.

Bizce *Alevîlik problemine, Türkiye'de İslâm probleminin bir*

parçası olarak yaklaşmak lâzımdır. Çünkü, yazımızın giriş kısmında da işaret edildiği gibi, bu problem bir defa Türkiye'de *İslâmî kimlik* problemini çok yakından ilgilendirmektedir; ikinci olarak da Türkiye'de Alevî zümrelerin çoğunluğu Alevîliği, "gerçek İslâm" olarak algılamakta ve kendilerini de bunun temsilcileri olarak görmektedirler. Ayrıca bu hipotezimizin iki de göstergesi vardır: Birincisi, bu meselenin özellikle 1970'li yılların sonlarına doğru Türkiye'de İslâm'a yeni bir kimlik kazandırmak isteyen Radikal İslâmcı hareketlerin gündeme gelmesinin hemen arkasından alevlenmesi, ikincisi ise, Alevîliği ellerinden geldiğince ateizm platformuna kaydırmaya çaba harcayan Alevî kökenli eski Marksist çevrelere karşı çıkarak, asıl büyük kitlenin, Müslüman kimliğinden vazgeçmeye hiç de niyeti olmadığını ısrarla vurguladığının gözlenmesidir.

O halde bu yönden ve tarihî-sosyolojik perspektiften yaklaşıldığında, *Alevîliğin Türkiye'de bir yüzünü Sünnîliğin teşkil ettiği Türk Müslümanlığı'nın öteki yüzü olduğunu* kabul etmemiz kaçınılmaz olur. Tarihî bir gerçeklik olarak uzun yüzyılların ötesine uzanan bu yüz, ilk defa, 16. yüzyıldaki Osmanlı-Safevî mücadeleleri esnasında kendini açık seçik bir şekilde göstermiştir.

Bizim görüşümüz şudur ki, *Alevîlik problemine doğru teşhis koyabilmek için, devlet ve siyaset adamlarının, önce bu gerçeği görmesi, Alevîlik-Sünnîlik farklılığının, -bir ölçüde payını kabul etmekle beraber- "iç ve dış mihrakların Türkiye'yi bölmek için kışkırttıkları sun'î bir ayırım olduğu" şeklindeki gerçek dışı tezi bir yana bırakıp anlamsız birlik-beraberlik çağrıları yapmaktan vazgeçerek bunun tarihin bugüne taşıdığı bir ayırım olduğunu kabul etmesi şarttır.* Bununla bağlantılı olarak, bu farklılığın görülüp kabul edilmesinin bir bölücülük sebebi olmayacağına, tersine, bu farklılığın kabul edilmemesinin asıl bölücülüğü doğuracağına, çünkü bugüne

kadar olduğu gibi, içerden ve dışardan siyasî ve ideolojik istismarlara uygun bir zemin oluşturacağına inanmalıdır. Ondan sonra da problemi doğru teşhise çalışmalıdır. Bunlar, kanaatimizce problemin çözümü için "olmazsa olmaz" şartlardır.

Bilim adamları ve aydınlara gelince, onlar da ideolojik tercihlerini, inançlarını bir yana bırakıp bu probleme dürüst ve objektif bir tavırla yaklaşmak zorundadırlar. Çünkü bu problemin çözümünde en büyük sorumluluk, hem devleti hem halkı aydınlatmak mevkiinde oldukları için, onların omuzundadır. Alevîliği yalnızca teolojik açıdan değerlendirerek İslâm'dan bir sapma, yahut "Sünnî İslâm'ın, yahut irticaın yükselişini engelleyecek alternatif bir din" olarak görmenin büyük yanlış olduğunu kabul etmek, meseleye mutlaka sosyolojik perspektiften yaklaşmanın lüzümuna inanmak durumundadırlar. Çünkü, tarihin önümüze taşıdığı bu sosyal gerçekliği, önce objektif bilimsel yöntemleri kullanarak olduğu gibi inceleyip sağlam bir şekilde tesbit etmek, bu sûretle ideolojik ve politik spekülasyonlardan arındırarak deformasyona uğramasını önlemek, sonra da hem Sünnî, hem de bizzat Alevî kesimini aydınlatmak ve siyasetçileri, medyayı, daha doğrusu toplumun bütün kesimlerini doğru bilgilendirmek ancak böyle bir yaklaşımla mümkün olabilir.

Bu böyle iken, ne yazık ki fiilî durum bunun tam aksidir. Bazı bilim adamları ve aydınlar, birkaç yıldan beri yaptıkları yayınlarla meseleyi yanlış bir mecrâya soktukları gibi, bir kısım basın organları da, İslâm hakkındaki bilgisizlikten ve bazı komşu ülkelerle Türkiye içindeki görüntülerden kaynaklanan yanlış bir İslâm anlayışından doğan korkuyla, sayfalarını -ister Alevî, ister Sünnî kökenli olsun- yetkisiz ve bilgisiz bazı kalemlere açarak şaşılacak bir sorumsuzluk örneği sergilemektedirler. Bu kalemlerin sahipleri ya Alevî-

liği ateizm platformuna çekerek antiislamizme yöneltmeye çalışmakta, yahut da onun aslında Sünnîlikten hiçbir farkı olmadığını söyleyerek dolambaçlı tevillerle Sünnîleştirmenin yollarını aramaktadırlar.

Şunu açıkça itiraf edelim ki, bu problem ile asıl uğraşması gereken Türkiye üniversitelerinin şu günkü durumu da, meselenin nezâketini hakkıyla anlayabilmekten çok uzaktır. İlâhiyat fakülteleri, tarih bölümleri bu mesele ile ilgilenmekten ve bunu bir araştırma disiplini olarak görmeye hâlâ pek yanaşmamakta, kısmen yaklaşan sosyoloji ve antropoloji bölümleri ise, ya bakış açılarındaki eksiklik veya peşin hükümlerden, veya tarih ve ilâhiyat perspektifinden yoksun olduklarından dolayı, çoğu zaman yanlış doğrultuda ilerlemektedirler.

Bugün Türkiye'de mevcut olan Alevî-Sünnî soğukluğunun temelinde, tarihsel süreç içinde cereyan etmiş hilâfet ve imamet mücadeleleri, Kerbelâ olayı, Osmanlı dönemindeki -üzerinde yanlı çok spekülasyon yapılan- Alevî katliamı vb. tarihî olaylar hakkında bilgisizlik yatmaktadır. İki kesim mensupları bugün bu konuları tarihte olduğu şekliyle ve gerçek sebepleriyle değil, yanlış geleneksel bilgileriyle değerlendirmektedirler. Çeşitli çevrelerce yapılan yayınlarda bu bilgisizlik çok belirgin bir biçimde görülmekte, bazı yazarlar bunları kasıtlı maddî çıkar ve ideolojik istismar konusu yapmakta, kışkırtıcı bir üslup kullanarak âdeta kinleri pekiştirmek istemektedirler. Eğer Türkiye'de Alevîlik problemi bilimsel platforma çekilmez ve halk ya *"her nasılsa Müslümanlıktan sapmış"* bu kitleyi doğru yola getirme, veya *"ezilmişlikten kurtararak"* savunma adına ortaya atılan kalem sahiplerinin yaptıkları kalitesiz ve bilimsel olmayan yayınların tekeline terkedilirse, hiç şüphesiz iki tarafın birbirine olan soğukluğu artacak, yeni cepheleşmelere yol açılacak ve bunun doğuracağı zarardan hem Sünnî hem de

Alevî kesim payını alacaktır. Bu korkunç sonucun üzücü bir göstergesi, Sivas, ve İstanbul-Gaziosmanpaşa olaylarında maalesef yaşanmıştır. *İşte böyle bir sonucun önüne geçmenin yolu, mutlaka ve mutlaka tarihi korkulu rüya olmaktan çıkararak aydınlığa kavuşturmaktan geçer.* Bu yol, meselelerin üstünü örtmekten, "Alevî, Sünnî yok, Müslüman var!" kabilinden temelsiz, geçiştirici ve faydasız sloganlar üretmekten, Türkiye'de bazı siyasî çevreler veya birtakım milliyetçi aydın kesimi tarafından sanıldığı ve iddia edildiği gibi ayrılığı körüklemeye değil, gidermeye yardımcı olacaktır.

Alevî kesime gelince, onları çok daha büyük sorumluluklar beklemektedir. Çünkü bu meselenin merkezinde onlar bulunmaktadır. *Alevîlik, artık yozlaşıp kaybolmak tehlikesiyle karşı karşıya bulunan geleneksel kültürünü fazla vakit geçirmeden kurtarmanın yollarını aramalı, onu kendi içinde sureti hakdan görünen ve maddî çıkar peşinde koşan istismarcıların elinden almalıdır. Bu, şu anda yapılması en âcil olan iştir. Alevîlik kendi içinden çıkaracağı, çeşitli sosyal bilim dallarında iyi yetişmiş gerçek araştırıcılarını bir an önce bu önemli işe koşmalı, bu hayatî iş için örgütlenmeli, modern bilimsel metotlarla bu kültürün analizini ve eleştirisini yaparak gelecek nesillere aktarmalıdır. Eğer bugünkü durum devam ederse, çok uzak olmayan bir tarihte, gelecek Alevî nesilleri, Alevîlik adına ellerinde birtakım spekülasyonlardan başka bir şeyin kalmadığını acı bir şekilde göreceklerdir.*

Şunu unutmamalıdır ki, Türkiye'de Alevîlik probleminin bir cephesi Alevî kesimi ilgilendiriyorsa, öteki cephesi Sünnî kesimi ilgilendirir. Sünnîler'in artık kabul etmeleri gereken ve bugün dayatan gerçek şudur: *Alevîlik İslâm'ı baltalamak isteyen kötü niyetli birtakım çevrelerin yarattıkları bir sapkınlık değil, Türkler'in Müslüman olmaya başladıkları tarihlerden itibaren belli tarihsel şartların sevkiyle tabii olarak teşekkül eden bir halk İslâmı'dır ve tarihin bir mirasıdır.*

Bugün Sünnî çevrelerde mevcut Alevîlik hakkındaki bilgiler, tarihî gerçeklerin değil, 16. yüzyıldan bu yana sürüp gelen yanlış ve kasıtlı geleneksel inanç ve kanaatlerin ürünüdür. Bu itibarla Türkiye'deki Sünnî kesim, en kısa zamanda bunları gözden geçirip eleştirmek ve bu yanlış düşünceleri terkederek Alevîlik hakkında doğru bilgi ve hoşgörü sahibi olmak mecburiyetindedir. Aksi halde bu problemin yalnızca Alevî kesimin çabalarıyla çözümlenmesi mümkün değildir. Buna karşılık, Alevîler de artık, Sünnîlik ve Sünnîler'i Emevîler'in uydurması olarak görmekten vazgeçip, bu konudaki geleneksel inanç ve bilgilerini, söylentilerin ve yanlış inançların değil, ama bilimsel yolla elde edilmiş gerçek bilgilerin ışığında gözden geçirmek ve eleştiriye tabi tutmak zorunda olduklarını kabul etmelidirler. Çünkü bu onların tarihten gelen birtakım yanlışlardan ve taassuptan kurtulmasına yardımcı olacak, daha bir hoşgörülü olmalarını sağlayacaktır. İki kesim ancak bu yolla birbirlerine karşı "içerden veya dışardan gelen" her türlü kışkırtmanın ve bunun yol açacağı kötü sonuçların önüne geçebilir.

İşte Türkiye'de *Alevîlik problemi* dediğimiz şey, deminden beri muhtelif cepheleriyle açıklamaya çalıştığımız bu meselelerden oluşan karmaşık bir yumaktır. Bu karmaşık yumak şu anda bizden elbirliğiyle çözülmeyi bekliyor.

ALEVÎLİK, BEKTAŞÎLİK GERÇEĞİ VE BUNA YÖNELİK BAZI TEZLER*

1923 tarihinde Osmanlı İmparatorluğu'nun yerine, laik Batı kültürüne dayalı Türk milliyetçiliği esasından yola çıkan Kemalist resmî ideoloji doğrultusunda kurulan Türkiye Cumhuriyeti Devleti, yaklaşık 1980'lerden bu yana bu ideolojinin iki korku kaynağını bağrında besledi. Bunlardan biri etnik köken farklılıklarının, diğeri, dinî ve mezhebî kimliklerin -daha doğrusu, diğer dinlerden çok İslâmî kimliğin- yeniden gündeme gelmesi idi. Bu iki korkunun ikisi de, yakın zamanlara kadar hep söylenegeldiği gibi, ister dünyadaki genel "değişim rüzgârları"nın, ister Türkiye'nin kendi tarihsel şartlarının artık dayattığı iç değişim zorunluluğunun, isterse her ikisinin birden sonucu olsun, 1980'li yıllarda gerçekleşmeye yüz tuttu. *"Kürt Meselesi" ve türevleri* (PKK vs.) ile *"İslâm meselesi" ve türevleri* (Sünnî Müslümanlar kesimindeki İslâmî hareket, radikal İslâm vs.) ve bu çerçevede *"Alevîlik problemi"* (veya Alevî kimliği) Türkiye'nin siyasî ve entellektüel gündeminin içinde yerini aldı.

(*) Bu yazı, *Türkiye Günlüğü Dergisi*, Sayı: 31, Aralık 1994, ss. 115-120'daki makalenin gözden geçirilmiş şeklidir.

Alevîlik problemi önce resmî ağızlarda telaffuz edilen birtakım spekülasyonlar ve eğip bükmelerle kapatılmak istendi ise de kapatılamadı. Ancak bu defa adını resmen telâffuz etmek zorunda kalınakla -gerçekte ise "nereden çıktı bu belâ" kabilinden yakınmalarla- beraber, bazı bilim adamlarının ürettiği, maalesef vukufsuzluk yansıtan, yüzeysel, kolaycı ve spekülatif tezler yardımıyla, güya çözümlenmeye, ama gerçekte yine üstü kapatılıp faturası yalnızca "dış mihrak"lara kesilmeye çalışıldı. O zamana kadar bu meseleler hakkında bilimsel bir hazırlıktan geçmemiş, herhangi bir çalışma yapmamış, bunlar üzerinde ciddî bir düşünce üretmemiş bazı sağ ve sol entellektüeller ve bilim adamları, son birkaç yıldır problemin uzmanı sıfatıyla ortaya çıktılar. Bunlardan bir kısmı bizzat Alevî kökenliydi, yahut Sünnî kökenli olmakla beraber Alevî kesimlerden tanıdıkları vardı; veya bunlardan hiçbiri değildi. Ama şurası bir gerçektir ki, bu konunun çok değerli bir uzmanının dediği gibi, *"Alevî olmak ya da Alevîler'le temasta bulunmuş olmak, kendini bir kitap yazmada yetkili saymaya yetmez. Konu ön yargıdan uzak ve tarafsız bir yaklaşım, geniş bir bilgi birikimi, uzun bir bilimsel hazırlık temelini gerektirir".*

İçinde birtakım siyasîlerin, bazı entellektüellerin ve bilim adamlarının bulunduğu bir kesim, eskiden savundukları ideolojinin artık pratikte bir anlamı kalmadığını gördüklerinden, Alevîlik ve Bektaşîliğe yanaştılar, veya içinden çıkmakla beraber, eskiden küçümsedikleri bu zümrelere geri döndüler. Böylece bir zamanlar "cahil" olarak değerlendirdikleri bu zümreleri kolayca ikna ederek birtakım spekülatif açıklamalarla kendi ideolojik alanlarına çekebileceklerini varsaydılar. Bunun için bazı basın organları aracılığıyla her fırsatı kullandılar. Hacı Bektaş-ı Velî'yi, Pir Sultan Abdal'ı anma törenlerini ve benzerlerini muntazam olarak takip ettiler. Buralarda tarihsel ve bilimsel gerçeklere uyma-

yan, ama bilimsel olma iddiasında ideolojik konuşmalar yaptılar. Bu konuşmaların ana konuları genellikle, Alevî-Bektaşî zümrelerinin asırlar boyunca "sömürücü, zâlim Osmanlı'ya ve gericilere karşı" nasıl özgürlükçü ve demokrat bir mücadele verdiği, tarihinde bu görevi yapmış olan Alevî-Bektaşîler'in, bugün de sömürücülüğe ve onun işbirlikçisi gericiliğe karşı aynı mücadeleyi sürdürmelerinin gerektiği vb. belirli ve tanıdık bir söylemi çağrıştıran konulardı. Söz konusu kesim bu devrimci sol söylemi, yayınladıkları birtakım gazete ve dergilerde hâlâ kullanmakta, son Gaziosmanpaşa olaylarının gösterdiği gibi, özellikle genç Alevî kesimi üzerinde oldukça etkili olmaktadırlar.

Alevî-Bektaşîler'in, görünüşte haklı gibi duran bu parlak teşviklerin altında gerçekte, Türkiye'de bir Alevî-Sünnî çatışmasının tezgâhlanmak istendiğinin farkına varamayacaklarını, bu tuzaklara kolayca düşeceklerini zannettiler. Faaliyetlerini bu amaç üzerinde yoğunlaştırdılar; yayınlarını bu amaç doğrultusunda yaptılar. Halen de, maksatlarının belki bir gün gerçekleşebileceği ümidiyle bu yayınlara devam ediyorlar.

Buna karşılık, vaktiyle Alevîliği var dahi saymayan, ama meselenin pek de hafife alınacak gibi olmadığını ve beklenmedik bir gelişme gösterdiğini farkeden bir başka kesim, hiç de algılandığı gibi basit olmayan ve tarihin içinden gelen bu mühim meseleyi hemen komplo tezleriyle izaha yöneldi; Alevîlik meselesinin, "dış mihraklar tarafından Türkiye'yi bölmek üzere kışkırtılan bir problem olduğu, aslında Türkiye'de böyle bir ayırımın, yahut farklılığın bulunmadığı, bu farklılığın sun'î olarak yaratılmak istendiği" şeklinde bir tutum içine girdi. Bu kesim, "birlik ve beraberliği sağlama" adına, bilimsel ve tarihsel hiçbir mesnedi olmayan yapay tezlerle meseleyi geçiştirme yolunu seçti. Bu meseleyi çözmek isteyen -aralarında devleti temsil edenlerin de

bulunduğu- bu kesim, yukarda tasvir ettiğimiz birtakım uzmanlardan kendi düşüncelerinde olanlarını sahiplendiler veya, kendi tezlerini savunabilecek olanları öne çıkarmaya çalıştılar. Bu yolda kitaplar, makaleler yazıldı. Nasıl ki vaktiyle Kürt meselesinde, böyle bir meselenin bulunmadığı, Kürt diye bir etnik toplumun ve bunun konuştuğu -değişik lehçeleriyle- Kürtçe diye bir dilin olmadığı, bunun Türkiye'yi bölmek isteyen "iç ve dış mihraklar"ın bir oyunu olduğu yıllarca iddia edilmiş, ama sonunda, birtakim siyasîlerin diliyle "Kürt realitesi" kabullenilmek zorunda kalınmışsa, aynı inatçı, yüzeysel ve geçiştirmeci yaklaşım bugün Alevîlik problemi için dayatılıyor. "Alevîliğin Hz. Ali'yi daha fazla sevmekten başka bir şey olmadığı" (esasında şimdiki Alevîliğin yanlış yolda olduğu îma ediliyor), Alevî-Sünnî ayırımının "iç ve dış mihraklar"ın Türkiye'yi bölmeye yönelik bir oyunundan ibaret bulunduğu yine defalarca vurgulanıyor; bu yönde toplantılar, paneller düzenlendi; birlik-beraberlik günleri yapıldı, özel televizyon kanallarında değişik doğrultularda açık oturumlar, programlar düzenlendi.

İşte Alevîlik meselesi, özellikle 1990 yılından itibaren resmî devlet mahfillerinde, siyaset ve basın çevrelerinde, aydın kesiminde -şimdilik- bu doğrultuda götürülüyor ve her zaman olduğu gibi siyasî, ideolojik ve hattâ maddî menfaatlerin, sonu olmayan spekülasyonların yatırım sermayesi yapılmak isteniyor ve bir ölçüde yapılıyor. Daha önceleri hiç oralı olmayan birtakım siyasîler, Alevî çevrelere yaklaşmaya, okşayıcı, sevecen tavırlarla onları kazanmaya çalışıyorlar. Bir kısmı Alevîliğin çağdaşlığını, özgürlükçülüğünü, demokratlığını vs. vurgulamaya çalışırken, bir başka kısmı daha başka türlü noktaları öne çıkarıyor ve "Alevîlik Hz. Ali'yi sevmekse biz de Alevîyiz" kabilinden, problemin niteliğiyle ilgisi bulunmayan, gerçeklerle uyuşmayan spekülasyonlara başvuruyorlar.

Sonuç: *Ermeni Meselesi, Bulgar Meselesi, Kürt Meselesi, İslâm Meselesi'nde olduğu gibi, Alevîlik Meselesi de, sözü edilen bu iki kesime mensup çevreler tarafından gerçek çehresiyle, tarihin içinden geldiği biçimiyle ve bugünkü yapısıyla gerçekte olduğu gibi tanınmak, bilinmek ve öğrenilmek istenmiyor. Yalnızca güdülen maksatlara uyabilecek, kullanılabilecek yanları araştırılıyor veya kullanılmak amacı güdülen yapay tezlerle oyalanılıyor.*

* * *

Bu zaruri genel tesbiti yaptıktan sonra Alevîlik meselesi hakkında, yukarda çizmeye çalıştığımız genel çerçeve içinde Türkiye'de Alevî veya Sünnî, sol veya sağ, siyasî veya entellektüel, akademisyen veya yazar, hangi kesime mensup olursa olsun, sırf problemin tarihsel ve aktüel temelini ve boyutunu yeterince kavramamak -yahut kavranmış olsa bile, birtakım özel amaçlara yönelik olarak tahrif etmek- yüzünden ileri sürülen spekülatif ve bilim dışı tezleri kısaca gözden geçirelim:

1) *Alevîlik, Sünnîlik'ten çok daha fazla Hz. Ali'yi sevmek ve öne çıkarmak, -aslında Sünnî halk inançlarında da varlığını sürdüren- İslâm öncesi eski Türk inançlarına daha fazla yer vermekten ibarettir. Dolayısıyla Sünnîlik'ten fazla bir farkı yoktur. Alevîlik, Hz. Ali'yi sevmek ve onun gibi yaşamaktır: O halde Alevîler gerçekten Alevî olduklarını iddia ediyorlarsa, onun gibi yaşamalıdırlar; yani İslâm'ın bütün şer'î esaslarına riayet etmelidirler:*

2) *Alevîlik, Hz. Muhammed'in vefatından sonra halifeliğe Hz. Ali'nin getirilmesi gerekirken hakkının yenmesi, daha sonra ise Muaviye tarafından gaspedilmesi sonucu, bu hakkın Hz. Ali'ye ait olduğuna inananların teşkil ettiği zümrenin adıdır. Halbuki bugün Türkiye'deki Sünnîler'in çoğu da bu inanca katılmaktadır. O halde bir ayrılığa gerek yoktur.*

3) *Alevîlik, bir inanç, bir mezhep değil, bir yaşam biçimi, yaşam felsefesidir. Tanrı'yı insana indergeyerek insanı "insanüstü"nün baskısından kurtarıp yücelten, tanrı'yı insan seviyesine indiren, insanlaştıran bir çağdaş düşünce tarzıdır.*

4) *Alevîlik, her zaman, her yerde haksızlığa, sömürüye, ezilmişliğe karşı bir başkaldırı ideolojisidir.*

5) *Alevîlik, çağdaşlık, demokratlık, laiklik ve özgür düşünceden yana olmak demektir. Dolayısıyla, Alevî toplumu geçmişinde de bugün de her zaman her yerde bu değerleri temsil etmiştir ve etmektedir.*

* * *

Kısaca özetlenen ve günümüzün Alevîliğin mahiyeti ile ilgili spekülasyonlar pazarında gazeteler, dergiler ve bazı kitaplar aracılığıyla çeşitli ideolojik ve siyasî çevrelerce sergilenmekte olan, meselenin aslından habersiz, aldatıcı ve oyalayıcı tezler işte sayılan bu beş şıkda özetlenebilir. Bunların ilk ikisi -muhtelif nüanslarıyla birlikte- Sünnî kökenli sağ ve milliyetçi kesime, onları takip eden ikisi Alevî kökenli ve Alevî olmayan ateist eski Marksist sol kesime ait tezler olup sonuncusu ise, bu kesimle bu kesimin dışındaki Alevî aydınlarının ortak tezidir.

İşin açıkçası birtakım çevrelere çok uygun gelen bu tezlerin niçin gerçeği yansıtmadıklarını, neden tarihsel olguya ve bugünkü Alevîliğin, Bektaşîliğin yapısına ters düştüklerini, bu sebeple de Türkiye için hayatî bir önem ve değer taşıyan bu problemi çözmek şöyle dursun, giderek içinden çıkılmaz hale getirmeye namzet olduklarını burada kısaca açıklamaya çalışalım:

1) *Alevîliğin doğuşunun, esas olarak Hz. Ali ile, onun Muaviye'yle olan hilâfet ve imamet mücadelesiyle kesinlikle bir ilgisi yoktur. Hz. Ali olmasaydı da, -adı Alevîlik olmamakla beraber- bugün aynı nitelikte bir toplum yine mevcut bulunacaktı.*

Bu niçin böyle olacaktı? Bunun cevabı, daha Müslüman olmadan önce Orta Asya'da değişik yerlerde ve zamanlarda yaşayan Türk topluluklarının sosyo-ekonomik ve kültürel yapıları arasındaki büyük farklılıklarda saklıdır. Uzun zamandır yerleşik hayat yaşayan, okuma yazma bilen, az çok gelişmiş bir kültür seviyesine sahip olan şehirli Türkler'le, at sürülerinin peşinde otlaklarda durmadan yer değiştiren, yazılı kültürle tanışmamış göçebe Türk boyları arasındaki bu fark, onların İslâm'ı algılayış, anlayış ve yaşayışlarına da yansıyordu. Yeni dinin esaslarını ve kurallarını ana kaynaklarından öğrenme imkânına sahip bulunanlar arasında Ehl-i Sünnet'in İslâm anlayışı yayılıp gelişirken, bu imkânlarla tanışmamış olanlar arasında ise, çok tabii olarak, Şamanizmin mistik temeli üzerine oturtulan coşkucu bir sûfilik anlayışının süzgecinden geçmiş, eski inançlarla karışık bir İslâm anlayışı, Şamanlara benzer sûfilik aracılığıyla yayılıyordu. Bu göçebe hayat tarzı içinde oluşan İslâm anlayışında, günde muntazam beş vakit namaz, Ramazan orucu ve benzeri şer'î ibadetler pek yer bulamıyor, Allah inancı eski Gök Tanrı, Peygamber inancı ise Şaman imajı ile karışıyordu. Böyle olduğu içindir ki, 10. yüzyılda yeni Müslüman olmuş bir Oğuz beyi, Abbasî elçisi İbn Fadlan'a, gayet safiyane bir şekilde, hiçbir ard niyet taşımaksızın "Tanrı'mızın kaç karısı var?" diye sorabiliyor ve İbn Fadlan'ı şaşırtıyordu.

İşte bu İslâm anlayışı, muhtelif göçebe Türk zümreleri arasında aynı sosyo-ekonomik yapıyla beraber sonraki yüzyıllarda da sürüp gitti ve 12.-13. yüzyıllardaki göçlerle Anadolu'ya intikal etti. Bu arada yıllar boyunca, Orta Asya'dan Anadolu'ya kadar yol üstündeki bütün kültür ve inançlarla karışa karışa bağdaştırmacı (senkretik) bir yapı kazandı. Bu yapıyı Anadolu'da zenginleştirdi. Eski mitolojilerin üstüne yeni mitolojiler ekledi. Ama temelindeki güçlü sûfiyâne (mistik) özelliği korudu. İşte bugünkü Alevîlik ve Bektaşîli-

ğin inanç temelleri böyle oluştu. Bu temeller, Budizm, Şamanizm ve Maniheizm gibi eski dinlerin bakiyyesi olan *hulûl* (incarnation, Tanrı'nın insan bedenine girmesi) ve *tenâsüh* (réincarnation, yahut métempsychose, bedenden bedene ruh göçü) gibi iki temel inanca oturur. Bu inançlar Sünnî halk Müslümanlığında yoktur.

İşte bugünkü Alevî ve Bektaşî toplumunun ataları olan zümreler, böyle bir İslâm anlayışını 12.-13. yüzyıllarda Orta Asya'dan Anadolu'ya beraberlerinde getirdiler. Bazı muhafazakâr araştırıcıların kabul etmekten ısrarla kaçınmalarına rağmen, Sünnîlik'ten çok farklı bu *heterodoks Müslümanlık* anlayışı, bu alanın eski ve yeni bütün gerçek uzmanlarının çok iyi bildiği gibi, o zamanlar henüz Hz. Ali kültü, Oniki İmam kültü ve Kerbelâ kültü ile tanışmamıştı. Ama Ahmed-i Yesevî'den beri kadın-erkek ortak âyinler yapılıyordu. Orta Asya'da da yapılıyordu, Anadolu'da da yapıldı. 16. yüzyılda buna *Ayin-i Cem* adı verildi. Bu, İslâm öncesi dönemde konar-göçer Türk zümrelerinin özellikle de Şamanist olanlarının yaptıkları dinî âyinin İslâmîleştirilmiş biçimiydi. Ahmed Yesevî'nin yaptığı âyinler de böyleydi.

2) *Alevîlikle Hz. Ali, Oniki İmam ve Kerbelâ olayının bağlantısı, başlangıçta mevcut olmayıp, 16. yüzyıl başlarında Safevî hükümdarı Şah İsmail-i Hatâyî tarafından tesis edilmiş ve Alevîlik bugünkü görüntüsünü bu devirde kazanmıştır.*

Bu zikredilen kültleri bu heterodoks İslâm anlayışının içine başarıyla aşılayan ve böylece bugünkü Alevîliğin temelini oluşturan, ritüellerini, âyinlerini, bunların usul ve erkânını, eski âyinlerle karıştırarak yeni bir yapıya kavuşturan, 16. yüzyılda Şah İsmail Hatâyî oldu. O bunu, müthiş bir mistik lirizm yansıtan nefesleriyle ve dehâ ölçüsüne varan teşkilâtçılık kabiliyetiyle başardı. Eski Şamanist nitelikli ve soy süren dinî liderliği, *seyyidlik* kurumuyla birleştirerek, başta kendisi olmak üzere, bu dinî liderlerin Hz. Ali

soyundan geldiğini gösteren icâzetnâmeler dağıtmak suretiyle bugünkü *dedelik* kurumunu yarattı. İşte Alevîliğin Hz. Ali ile, *Ehl-i Beyt* ile alâkası böyle başladı.

O halde Alevîlik ve Bektaşîliğin doğuşunda, Hz. Ali ve hilâfet meselesi, Hz. Ali ve Muaviye kavgası ile uzaktan yakından bir ilgisi bulunmadığı, Alevîliğe ve Bektaşîliğe vücut veren temel faktörün bu olmadığı iyi bilinmelidir. Ama 16. yüzyılda Hz. Ali, İslâm tarihinde etiyle canıyla yaşamış Hz. Ali'den, Sünnîliğin inançlarındaki Hz. Ali'den çok farklı bir biçimde, Şah İsmail tarafından "tanrısal" bir nitelikle Alevîliğin inanç merkezine oturtuldu. Böylece heterodoks göçebe Türk Müslümanlığı, Alevîlik oldu. Alevîlik'teki bugün mevcut mitolojik nitelikli Hz. Ali inancının, Sünnîler'in anladığı "Hz. Ali sevgisi ve onun gibi yaşamak" meselesiyle örtüşen en ufak bir yanı yoktur. Alevîlik'teki Hz. Ali inancı ve kültü, tamamiyle apayrı bir mahiyet arzeder ve başlı başına "mitolojik bir teoloji"dir. Onun için yukardaki ilk iki tez hiçbir gerçeklik temeline oturmadığı gibi, bugün Alevî-Bektaşî zümrelerine hiçbir anlam ifade etmez.

3) *Şu veya bu sebeple Sünnîliğe yakınlaşmış, veya Sünnîleşmiş belli sayıdaki Alevî'yi öne çıkararak günümüzde bazı çevrelerce seslendirilmek istenen Sünnîleşmiş Alevîlik anlayışı, Alevîliğin tarihsel ve aktüel çizgisini ve yapısını, dolayısıyla asıl Alevî-Bektaşî toplumunu kesinlikle temsil etmez.*

Bu tür Alevîler eskiden de vardı, bugün de vardır ve gelecekte de olacaktır. Ama bütün bir Alevî toplumunun bu çizgiye gelebileceğini düşünmek, bu toplumu tanımamak ve meseleyi hafife almak demektir. Bu itibarla bir takım çevrelere çok câzip gelen bu eğilmiş bükülmüş tevillerden oluşan tezlerin sonu yoktur.

4) *Yaşanmış bir tarihi ve bu tarihin oluşturduğu yapıyı bir kenara koyarak, sırf, Hacı Bektaş-ı Velî tarafından yazıldığı henüz iknâ edici bir şekilde ispat edilememiş bir* Makalât *kita-*

bına dayanmak suretiyle Alevîler'i ve Bektaşîler'i şer'î çizgiye çekmeye uğraşmak, tarihi tersine çevirmeye çalışmaktır.

Ayrıca Alevî ve Bektaşîler, nasıl Kur'an'ı Sünnîler'in anladığı gibi anlamıyor ve yorumlamıyorlarsa, Kur'an âyetlerine bâtınî birtakım anlamlar yüklüyorlarsa, *Makalât*'ı da Sünnîler'in anladığı gibi anlamazlar. Bu itibarla, *Makalât* etrafındaki spekülasyonlar, Bektaşîliğin ve Alevîliğin bu tarihsel yapısını kesinlikle etkilemez ve değiştiremez. Bu çabaları sarfedenler, gözlerinin önündeki Alevîliği ve Bektaşîliği inançlarıyla, kültürüyle, İslâm anlayışıyla, görüntülediği yapısıyla doğru dürüst inceleyip anlamaya çalışacak yerde, Alevî-Sünnî yakınlaşmasını illâ *Makalât*'ı kullanarak Sünnî çizgide gerçekleştirme çabasından vazgeçip, onları oldukları gibi kabul etme yoluna girseler, daha faydalı ve gerçekçi bir iş yapmış olacaklardır. Kaldı ki bugün köy Bektaşîliği Türkiye'de, çoktandır eski tarikat olma hüviyetini ve yapısını kaybetmiş olup neredeyse tam anlamıyla Alevîleşmiştir. Alevîlik'le ancak bazı cüz'î inanç ve ritüel farklılıkları vardır. Tarikat hüviyetini koruyan Bektaşîler ise, daha çok okumuş şehirli kesimlere mensup olup, onlar da, halen eski tarikat yapısını muhafaza eden Arnavut Bektaşîliği geleneğine daha yakındırlar. Bunlardan Sünnîliğe yaklaşanlar olabilir ve vardır.

5) *Alevîlik çok ileri bir Vahdet-i Vücud telâkkisine dayalı bir Tanrı anlayışı etrafında oluşmuş, çok belirgin bir tasavvufî karakter arzeden bir inanç sistemi olması dolayısıyla ateizmle asla bağdaşmaz.*

Bir defa Alevîliği bir "yaşam felsefesi", bir "yaşam tarzı" şeklinde, anlamsız ve tarihten, bugünden kopuk bir biçimde algılayarak koyu bir mistik karakter sergileyen yapısına taban tabana zıt bir tarzda takdim etmek isteyen bu tez, en azından öteki tezler kadar temelsiz ve gerçek dışıdır. Ayrıca bu tezin amacı, göründüğü kadarıyla Alevîliği ateizm plat-

formuna çekmek suretiyle onu Müslüman kimliğinden soyutlamaktır. Alevî kökenli olmayan birtakım eski Marksist aydın ve yazarlar, bu tezi özellikle işleyerek Alevîliği Türkiye'de sanki "fanatik" Sünnî Müslümanlığa karşı, "özgür düşünceden yana" alternatif bir "yaşam tarzı" olarak göstermek amacını taşımaktadırlar. Bunlardan bazılarının bir amacı ise, muhtemelen bu yolla, Türkiye'de Alevî-Sünnî gerginliğini sürekli canlı tutabilmek, böylece İslâm'ın yerine ateizmi hâkim kılabilmek olduğu söylenebilir. Zaten bu amacı çok iyi sezildiği içindir ki bu tez, Türkiye'de Sünnîler'den çok, asıl büyük Alevî kitlenin şiddetli tepkisini çekmektedir. Son zamanlardaki *"Alevîlik İslâm içi mi, İslâm dışı mı?"* şeklindeki tehlikeli ve gereksiz tartışma bunu açıkça göstermiştir.

6) *Alevîlik tarihte, Mûtezile, Müşebbihe, Mürcie vb. felsefî nitelikli teolojik tartışmalardan doğan bilinen İslâm mezheplerinden biri olmadığı gibi, siyasî iktidara talip olan militan bir ihtilal ideolojisi olarak da meydana çıkmamıştır. O, kendiliğinden gelişen bir tarihsel sürecin ürünüdür.*

Eski Marksist sol çevreler, ayrıca dördüncü şıkda özetlediğimiz tezi de âdeta bir slogan haline getirerek Alevî kesimini ihtilalci sol hesabına kullanmayı tasarlamışlardır. Bu çevrelere mensup olanlardan veya onlara sempati besleyenlerden bazıları, Alevîliğin "bir başkaldırı ideolojisi" olduğunu sürekli bir şekilde vurgulamaktadırlar. Yukarda açıklanmaya çalışıldığı üzere, Alevilik böyle bir anlayışın ürünü olarak değil, göçebeliğe dayanan bir sosyo-ekonomik ve kültürel ortamın kendine mahsus bir Müslümanlık anlayışı olarak tabii bir şekilde doğmuştur. Bunun aksini savunarak Alevîliği bir ihtilal ideolojisi gibi göstermeye çalışanlar, belki Türkiye tarihinde zaman zaman heterodoks İslâmın birtakım isyanların ideolojisi olarak kullanılmış olmasından yola çıkıyorlar. Fakat Alevîlik münhasıran bu maksat için

oluşturulmuş bir ideoloji değildir. Bu ikisi farklı şeylerdir.

7) *Alevîlik demokrasi, laisizm, özgür düşünce, çağdaşlık, ilericilik gibi, esas olarak 19. yüzyıl başlarında Batı dünyasında yükselen kavramlardan tamamen farklı bir zamanda, zeminde ve apayrı bir kültür ortamında doğmuş, gelişmiş olan bir inanç sistemi ve bunun yarattığı hayat tarzıdır. Dolayısıyla Alevîliği bunlarla açıklamaya çalışmak, zamandışı (anakronik) ve keyfî (spekülatif) bir yaklaşımdır ve yanlıştır.*

Bu kavramların tam anlamıyla yerleşmesi için mücadele verilen bir Türkiye'de, imparatorluk döneminde uzun asırlar boyu kendini geri çekmek ve gizlemek zorunda kalan, bununla beraber daha yakın zamana kadar Cumhuriyet döneminde de aradığı serbestliği pek bulamayan Alevîliğin, 1983 sonrasının değişim ortamında kendini gündemde tutabilmek ve kabul ettirebilmek için böyle bir yola başvurması bir bakıma anlayışla karşılanabilir. Hattâ Cumhuriyet'le beraber Kemalist ideoloji doğrultusunda gerçekleştirilen ve İslâm'ı geri plana iten reformların, tabiatıyla Sünnî halk kesiminden değil de, daha çok Alevî kesim tarafından destek gördüğü doğrudur. Ama Alevîliğin bu tutumu, hiç şüphesiz Osmanlı dönemine duyulan bir tepkinin ifadesidir. Ayrıca da yeni rejim tarafından Alevîliğe meşrûiyet hakkının verilmesi beklentisi ile ilgilidir. Fakat bu beklenti yine de tam olarak gerçekleşmemiştir. Onun için bugün hemen hemen bütün Alevî aydın ve yazarlar, Alevîliği özellikle de bu kavramlarla tanımlamaya çalışmakta ısrarlarını sürdürmektedirler. Öte yandan bu iddianın, bir de, 1970'li yıllardan itibaren ortaya çıkan İslâmcı akımlarla ilgili bir yönü daha vardır. Kemalist ideolojiyi tehdit eder görünen bu akımlar karşısında Alevîlik, kendini bu kavramlarla tanımlamak suretiyle Cumhuriyet'e sahip çıktığı mesajını vermek istemektedir. Yoksa yüzlerce yıllık bir inanç sistemi ve hayat tarzı olarak bu kavramlardan çok önce var olmuş

bulunan ve güçlü bir geleneksel dinî-sosyal yapı sergileyen Alevîliği bu kavramlarla özdeşleştirmenin bilimsel ve tarihî temeli yoktur.

Buraya kadar anlatmaya çalıştıklarımızdan şu sonuca varabiliriz: Yukarda özetlenen tezlerin hiçbirinin, kanaatimizce ne tarihsel ne de aktüel boyutuyla Alevîliği izah etmekle uzaktan yakından bir ilgisi söz konusu değildir. Eğer Türkiye'de Alevîlik-Sünnîlik probleminin üstü -ilerde yeniden alevlenmeye namzet bir biçimde- küllenerek, ilk fırsatta patlamaya hazır, geçici ve kısmî, yüzeysel bir Alevî-Sünnî yakınlaşması değil de, gerçek anlamda toplumsal bir uzlaşma ve bir arada yaşama ortamı yaratılmak isteniyorsa, her iki tarafın da bu aldatıcı tezlerden en kısa zamanda vazgeçmesi şarttır. İkinci adım olarak, birbirlerini gerçekte oldukları şekliyle tanıyıp kabul ederek, inanç ve kültür farklılıklarıyla birlikte yaşamanın gerektiğine önce inanmaları, sonra da bunun yolunu birlikte aramaları icap eder. Kısaca, Sünnîler kendilerinden farklı bir Alevî kimliği olduğunu, onların da Türk Müslümanlığının bir yanını oluşturduğunu, Alevîler de Sünnîler'in bu Müslümanlığın bir başka yanını meydana getirdiğini kabul ederek bir araya gelebilirler. Biri ötekini illâ kendi çizgisine çekmeye zorlamamalıdır. Aksi halde bu aldatıcı tezler, her seferinde yeni bir kavga nedeni olacaktır. Bundan kimsenin şüphesi olmamalıdır.

DİZİN

B

C

D

E

J

K

L

M

N

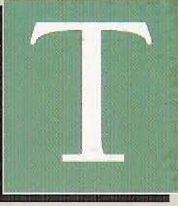
O

Ö

P

R

S



Türk İslâm'ı, yani Türkiye'nin tarihsel, toplumsal ve kültürel geleneği içinde şekillenmiş özgül biçimiyle İslâm, son yıllarda hararetli tartışmalara konu oluyor. Özellikle Alevîlik, çetin tartışmaların savaş alanı görünümünde. Bu tartışmalarda, somut tarihsel bağlamları gözetmeyen bir bakışın egemenliği görülüyor. Gerek Alevîlik, gerekse Türk İslâm'ının simge isimleri, bugünkü Kemalist veya "Türk-İslâm Sentezci" vs. ideolojik tercihleri doğrultusunda, dümdüz bir tarihsel süreklilik kurgusu içinde efsaneleştiriliyor. Ahmet Yaşar Ocak'ın elinizdeki derlemesi, her şeyden önce somut bağlamları gözeten bir tarihçilik yaklaşımının örneğini veriyor. Derlemedeki makaleler, Türk İslâm'ının ve özellikle heterodoks geleneğinin özgül karakterini tasvir eden önemli katkılar içeriyor. Anadolu tarihsel coğrafyasında ortodoks ve heterodoks İslâm kültürleri arasındaki etkileşimin boyutları da bu çerçevede dikkatimize sunuluyor. Heterodoks Halk İslâmı'nın farklı kültürleri bağdaştırıcı özelliğini, tasavvufî-mistik karakterinin baskınlığını ve mehdîci niteliğini sergileyen Ahmet Yaşar Ocak, Türk İslâm'ının dört önemli kişiliğini özellikle ele alıyor: Ahmed-i Yesevî, Mevlâna Celâleddin-î Rumî, Yunus Emre, Hacı Bektaş-ı Velî. ■



İLETİŞİM 365
ARAŞTIRMA
İNCELEME 56



ISBN 975-470-555-0

